

BODIN Y MALDONADO

LA DEMONOLOGÍA COMO FENÓMENO
DE MASAS EN LA FRANCIA DE LAS
GUERRAS DE RELIGIÓN

FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE

BODIN Y MALDONADO

LA DEMONOLOGÍA COMO FENÓMENO
DE MASAS EN LA FRANCIA DE LAS
GUERRAS DE RELIGIÓN

Editorial Biblos

Campagne, Fabián Alejandro
Bodin y Maldonado: la demonología como fenómeno de masas en la Francia
de las Guerras de Religión / Fabián Alejandro Campagne. - 1a ed. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2018.
537 pp. ; 23 x 16 cm. - (Historia)

ISBN 978-987-691-677-6

1. Demonio. 2. Ángeles. 3. Renacimiento. I. Título.
CDD 133.4

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi U.
Armado: Silvina Varela

© Fabián Alejandro Campagne, 2018
© Editorial Biblos, 2018
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723
Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición fue impresa en Imprenta Dorrego,
avenida Dorrego 1102, Buenos Aires, República Argentina,
en octubre de 2018.

A mis maestros.

A mis compañeros.

A mis colegas.

A mis alumnos.

A mis discípulos.

Índice

Introducción

Bodin y Maldonado, semejantes pero diferentes	11
---	----

PRIMERA PARTE

Juan Maldonado S.J.

(Casas de la Reina, 1533/1534-Roma, 1583)

Satán <i>ex cathedra</i>. Un demonólogo español en vísperas de la masacre de San Bartolomé.....	23
Bachiller en Salamanca, novicio en Roma, profesor en París.....	23
Las polémicas del padre Maldonado: el <i>ethos</i> agonial de un intelectual al servicio del conflicto faccioso.....	33
La errante madurez de un inquieto jerarca de la Contrarreforma....	45
Pensando con demonios en el infierno de la guerra intestina.....	52
Contra la síntesis tomista: una angelología tan sutil como <i>sui generis</i>	70
Herejes y demonios: los usos políticos de la demonología radical ...	82
A modo de conclusión: Maldonado y la masacre de San Bartolomé	88
 Jean Maldonat, <i>Traicté des anges et démons</i> (traducción del tratado completo).....	 93

SEGUNDA PARTE
Jean Bodin
(Angers, 1529/1530-Laon, 1596)

“Se injuria a Dios temiendo al diablo”:

Una demonología al servicio del príncipe	291
Un provinciano en París: infancia y juventud de un inquieto hijo del Renacimiento	291
Funcionario rebelde, intelectual independiente: los años de madurez de un polígrafo inclasificable.....	310
Una demonología bifronte	330
Los fundamentos moderados de la ciencia del demonio bodiniana	341
Jean Bodin y la licantropía: el demonio como santo de Dios	348
De éxtasis, cuerpos angélicos y apocalipsis: más sobre los poderes del demonio bodiniano	361
Apología del libre albedrío y optimismo pelagiano.....	371
La brujería como ateísmo: los fundamentos políticos de la represión.....	380
A modo de conclusión: un esquema interpretativo coherente y sofisticado.....	388

Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*

(traducción del segundo libro completo) 391

Bibliografía 505

Introducción

Bodin y Maldonado, semejantes pero diferentes

El fenómeno sociopolítico conocido como Guerras de Religión resulta irreductiblemente moderno. En vano buscaríamos en el Medioevo episodios en los que los miembros de la misma comunidad imaginaria, los integrantes de la misma organización política, los súbditos o vasallos de un mismo príncipe, se dividieran en facciones mortalmente enfrentadas y se atacaran con el objetivo de exterminarse mutuamente por motivos confesionales. En tanto guerra intestina al interior de la república cristiana, las Guerras de Religión no existen con anterioridad al inicio de la primera edad moderna. Los conflictos bajo o tardomedievales que más podrían aproximarse al fenómeno que describimos son los generados por los cátaros en el sur de Francia o por los husitas en el Reino de Bohemia. Pero en los dos casos, el enfrentamiento bélico rápidamente adquirió el carácter de enemistad civilizatoria antes que de guerra intestina, pues los ejércitos cruzados que aplastaron a sangre y fuego a estos movimientos heterodoxos eran fuerzas de ocupación intrínsecamente foráneas al territorio exótico que pretendían someter y a la cultura vernácula que intentaban domesticar. Por el mismo motivo, tampoco califican como guerras de religión en el sentido que le estamos otorgando al concepto, fenómenos como las cruzadas contra los reinos musulmanes del Cercano Oriente, la Reconquista en la Península Ibérica o el enfrentamiento entre las cristiandades latina y griega tras el cisma de 1054, pues en todos estos casos eran civilizaciones claramente diferenciadas las que se enfrentaban entre sí. Pero con la irrupción a principios del siglo XVI de la división religiosa y del quiebre definitivo del ecumene cristiano en Occidente, una nueva forma de violencia emergió

en Europa. A partir de 1520 se tornó recurrente el enfrentamiento militar entre facciones cristianas al interior del mismo espacio civilizatorio, partidos que defendían diferentes interpretaciones de la misma religión, que organizaban ejércitos de proporciones relativamente equivalentes, que se enfrentaban en batallas convencionales a campo abierto, que sitiaban, tomaban y saqueaban las ciudades enemigas, una división al interior del mismo reino, de la misma provincia, del mismo linaje, de la misma familia. Típicas Guerras de Religión temprano-modernas fueron las que afectaron al territorio alemán entre 1521 y 1555, a los Países Bajos a partir de 1568, de nuevo al Sacro Imperio entre 1618 y 1648 y a las Islas Británicas a partir de 1638. Pero ninguna guerra de religión del período logra rivalizar en intensidad, violencia y desmesura con la que afectó al Reino de Francia en la segunda mitad del siglo xvi. De hecho, cada vez que se hace referencia a las Guerras de Religión de la primera Edad Moderna el primer proceso al que nuestro sentido común historiográfico nos direcciona, casi de manera instintiva o automatizada, es a la violentísima rivalidad entre católicos y hugonotes que se desató en suelo francés en 1562 y que continuó, impredecible e inmanejable, desangrando al Reino por más de tres décadas.

En rigor de verdad, las Guerras de Religión en Francia no son sino ocho conflictos concatenados, de diferente duración, magnitud e impacto en la esfera internacional. El inicio formal de la primera guerra remite a la *Massacre de Vassy* del 1 de marzo de 1562. Tras un año de duración, la violencia comenzó a ceder hacia marzo de 1563. La segunda guerra se desarrolló entre septiembre de 1567 y marzo de 1568; la tercera entre agosto del mismo año y agosto de 1570; la cuarta sucedió entre octubre de 1572 y julio del año siguiente; la quinta entre noviembre de 1574 y mayo de 1576; la sexta en los meses centrales de 1577; la séptima a lo largo de 1580, y la octava –la más extensa y de mayor repercusión a nivel europeo– entre 1585 y la firma del Edicto de Nantes en abril de 1598. Más allá de los innumerables mojones que jalonan un proceso histórico tan extenso y complejo, no caben dudas de que el punto culminante de la ferocidad interconfesional y el símbolo máximo del fanatismo mesiánico fue la masacre de San Bartolomé, que se inició en París la noche del 24 de agosto de 1572, pero que continuó durante varios días más tanto en la capital como en muchas de las principales ciudades del Reino. Si bien la firma del Edicto de Nantes por parte de Enrique IV es tradicional-

mente considerada el evento que puso formalmente fin a las Guerras de Religión en Francia, la era de los conflictos religiosos continuó por muchas décadas más. De hecho, permanece abierta la discusión sobre la verdadera cancelación del conflicto entre católicos y hugonotes en suelo galo, con la toma de La Rochelle en octubre de 1628, la revocación del Edicto de Nantes en octubre de 1685 y la rebelión de los *camisards* en los Cévennes entre 1702 y 1715, compitiendo como potenciales alternativas.

Cualquiera sea el caso, a nadie podrá asombrar que en un contexto de odio y fanatismo religioso tan exacerbado, el recurso a la demonología como herramienta de descalificación y deshumanización absoluta del enemigo deviniera moneda corriente. De hecho, el estallido de las Guerras de Religión en Francia coincidió de manera perfecta con la reanudación de la caza de brujas a escala paneuropea. En efecto, tras un entusiasta inicio en las décadas centrales del siglo xv, la represión judicial de la brujería diabólica experimentó una curiosa remisión temporaria entre mediados de la década de 1520 y principios de la de 1560. El insólito hiato culminó fácticamente en diciembre de 1562 en el señorío imperial de Wiesensteig, en el sudoeste del Sacro Imperio, cuando el conde Ulrich von Helfenstein envió a la hoguera a veinte mujeres acusadas de haber provocado por medios preternaturales el granizo que en los meses previos había estropeado los sembradíos en la región. En el transcurso del año siguiente el mismo príncipe avalaría otras cuarenta y tres ejecuciones. De esta forma, Wiesensteig se transformó en el escenario de la caza de brujas más intensa hasta entonces conocida en territorio alemán. Comenzaba de esta manera la segunda y más intensa fase de la represión de la brujería en Europa, la que mayor cantidad de víctimas por vía judicial provocaría en la historia del fenómeno, una era de absoluto apogeo del discurso demonológico radical que solo comenzaría a ceder en el continente en los primeros años de la década de 1630. Si bien la represión judicial de la brujería en Francia jamás alcanzó los niveles que la persecución tuvo en principados vecinos, como el Ducado de Lorena, los Países Bajos españoles, el Franco Condado, los cantones suizos o los principados eclesiásticos del sudoeste germano, el diablo no estuvo jamás ausente de aquel reino galo destrozado por una guerra civil religiosa de carácter crónico. De hecho, su presencia en el discurso de los intelectuales orgánicos al servicio de los distintos bandos involucrados se fue acrecentando con

el paso del tiempo, hasta tornarse agobiantemente omnipresente en los años posteriores a la matanza de San Bartolomé, al magnicidio de los hermanos Guisa y al asesinato del rey Enrique III.

Es en el contexto de esta conflagración feroz, en la que el objetivo político de las facciones enemigas no podía ser otro que el exterminio completo del respectivo antagonista, cuando dos brillantes y prestigiosos polígrafos tardorrenacentistas diseñaron las teorías, modelos e interpretaciones demonológicas que constituyen el tema central del presente libro. Me refiero al francés Jean Bodin y al español Juan Maldonado. Aun cuando puede resultar sorpresiva la mención de un intelectual ibérico en el contexto de la guerra civil francesa, cabe resaltar que Maldonado desarrolló la mayor parte de su carrera al norte de los Pirineos, lejos de su tierra natal, en el mismísimo escenario en el que hugonotes y católicos se enfrentaban en una lid cada vez más bárbara e inhumana.

Amén de sus respectivas nacionalidades, son múltiples las diferencias que existen entre Bodin y Maldonado. Mientras que uno fue un jurista laico, el otro fue un religioso jesuita. Uno ingresó rápidamente en el panteón de los prohombres del humanismo europeo, mientras que el otro cayó en un prolongado olvido que no se condice con el ascendiente y la reputación que alguna vez gozara en vida. Uno se orientó en su juventud hacia la carrera eclesiástica para finalmente optar por el estudio del derecho en una de las principales universidades francesas, mientras que el otro aspiró inicialmente a graduarse como abogado en Salamanca para en última instancia abrazar el estado clerical y el orden sacerdotal. Ahora bien, al margen de estos contrastes, cabe afirmar que son más las similitudes y los puntos de contacto que los unen. Para comenzar por los más elementales, resaltemos antes que nada la pertenencia a la misma generación: Bodin nació *circa* 1529/1530 y Maldonado *circa* 1533/1534. Tuvieron una similar formación erudita y en particular un sólido conocimiento de las lenguas clásicas y bíblicas, lo que los convierte en típicos representantes del humanismo literario renacentista. Los dos interactuaron –directa o indirectamente– con las grandes celebridades intelectuales del momento, como La Ramée, Montaigne o Cujas. Y ambos merecieron a fines del siglo xvii sendos artículos en el seminal *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle.

Ahora bien, más interesante que los paralelismos biográficos resulta la comparación entre sus respectivos esquemas interpretativos demo-

nológicos. Cabe mencionar, en primer lugar, la extraordinaria difusión que alcanzaron en las postrimerías del siglo xvi. El curso sobre ángeles y demonios que Maldonado dictó en el colegio jesuita de París en 1571/1572 tuvo tal éxito que los rebosados salones de clase quedaron pequeños ante la cantidad de interesados en escuchar al orador. Según las fuentes de la época, las aulas se llenaban varias horas antes del inicio formal de las exposiciones, se enviaban con antelación sirvientes y lacayos para reservar lugar para sus patrones y las conferencias se organizaban al aire libre cuando las condiciones climáticas lo permitían. En cuanto a la *Démonomanie des sorciers* de Bodin, pocas dudas caben de que se trata de la demonología más exitosa en términos editoriales después del mítico *Malleus Maleficarum* de Heinrich Krämer. Prueba de ello es no solo la cantidad de reediciones del texto original en francés sino su rápida traducción a otras lenguas, como el latín, el alemán y el italiano. En síntesis, si una primera semejanza tuvieron Bodin y Maldonado en tanto políticos e intelectuales activos en la Francia de las Guerras de Religión, fue su capacidad de transformar una disciplina abstrusa y enmarañada como la demonología en un verdadero fenómeno de masas. Aun cuando dictadas en latín, el carácter llano del discurso y la idoneidad pedagógica de Maldonado hicieron de sus clases sobre ángeles y demonios instancias de fácil acceso para un universo de laicos instruidos deseosos de adentrarse en aquella disciplina de moda. Similar objetivo consiguió Bodin con su decisión de obviar el latín y de redactar en lengua vernácula su extenso y exhaustivo tratado demonológico.

Pero el rasgo común más extraordinario entre los demonólogos Bodin y Maldonado es la inusual originalidad de sus respectivos planteos. Aun cuando muy distintos entre sí, si algo compartían ambos esquemas interpretativos era la singularidad de sus propuestas. La capacidad de innovación no es precisamente un mérito menor en relación con este género literario específico. En efecto, la tratadística demonológica renacentista siempre fue un discurso en extremo autorreferencial. Dos factores explican la formación de los circuitos cerrados en los que solían quedar atrapados los autores de esta clase de manuales. En primer lugar, el hecho de que ni el sabbat ni el tópico de la secta de demonólatras aparecían, siquiera de manera tácita o sugerida, en las principales fuentes del pensamiento teológico. Ambos mitologemas están ausentes del Antiguo Testamento, de los Evangelios, del corpus paulino, del Apocalipsis, de los tratados de los

Padres de la Iglesia y de las grandes síntesis escolásticas bajomedievales. En segundo lugar, la autorreferencialidad se imponía porque ni el aquelarre ni el complot diabólico existían como tales, y por lo tanto los tratados demonológicos no hacían otra cosa que dedicar extensas parrafadas a reflexionar sobre un fenómeno que carecía de referentes en el mundo real. Si no querían forzar el sentido de las autoridades a las que citaban, los autores de estos libros no tenían más alternativa que aludirse mutuamente o remitirse a los procesos y expedientes judiciales que las crecientes razas antibrujeriles producían en cantidades industriales. En el marco de este estado de situación, en el que la mayoría de los demonólogos repetían *ad nauseam* idénticas formulaciones y similares enunciados, el diseño de propuestas idiosincrásicas no dejaba de llamar la atención de quienes formaban parte del mismo campo intelectual. Pues bien, tanto Bodin como Maldonado consiguieron la hazaña de innovar profundamente allí donde otros solo proponían tímidas variaciones sobre el mismo tema. En el caso de Maldonado, cabe decir que la extrema originalidad de las soluciones propuestas se alcanzó sin apartarse del *mainstream* ortodoxo en materia de demonología. El jesuita simplemente relativizó el conjunto de autoridades previas y optó por seguir sus propias intuiciones a la hora de abordar las complejas *quaestiones* que indefectiblemente se planteaban cada vez que se abordaba el estudio de criaturas tan fantásticas e inasibles como las entidades angélicas. De hecho, el español no manifestaba respeto reverencial alguno por la angelología tomista, que la mayoría de los tratadistas de la época, desde Heinrich Krämer hasta Friedrich Förner, pasando por Peter Binsfeld, Nicolás Remy, Martín del Río, Henry Boguet y Pierre de Lancre, avalaban y reproducían sin mayores alteraciones. Esta independencia de criterio caracterizó a Maldonado también en su faceta de exégeta bíblico, y siempre fue uno de los trazos distintivos de su personalidad a los ojos de sus contemporáneos. En el caso de Bodin, las singularidades son aún más profundas, pues a diferencia de su colega ibérico, el jurista francés se apartó decididamente de la ortodoxia demonológica tardoescolástica vigente por entonces. Aun cuando con frecuencia se ubica a Bodin en el listado de los grandes exponentes del género, la mayoría de las veces se pasa por alto el hecho de que las teorías vertidas en la *Démonomanie des sorciers* difieren profundamente de las que hallamos en el *Malleus Maleficarum*, el *Discours exécration des sorciers*, las *Disquisitionum magicarum* o el *Tableau de l'inconstance*

des mauvais anges et démons. El jurista angevino probablemente sea, de hecho, el más original de los satanólogos de la era de la caza de brujas. Es cierto que desde el punto de vista de la vulgata católica las tesis defendidas por Bodin no configuraban sino una caterva de yerros propios de principiantes y una interminable sucesión de groseros disparates teológicos (la realidad de las metamorfosis licantrópicas, la viabilidad de las experiencias exomáticas, la fisicalidad de las naturalezas angélicas, la ineficacia de los exorcismos, la negación de la existencia de un orden preternatural específico, el rechazo de la creencia en el inminente fin de los tiempos, etc.). Sin embargo, la perspectiva cambia por completo si asumimos que el modelo de Bodin no debe contrastarse con arquetipos icónicos como la *Suma Teológica* (para el caso de la teología) o el *Malleus Maleficarum* (para el caso de la demonología). La reflexión bodiniana terminó fabricando un modelo *sui generis*, solo igual a sí mismo, sin antecedentes ni consecuentes, aislado, único e irrepetible. Pero no por ello menos coherente, sólido y consistente que el modelo hegemónico. El idioma de Bodin no se basaba en el tomismo aristotélico que informaba las principales demonologías tardomedievales y temprano-modernas. De hecho, resulta absurdo si se lo pretende observar a través de este lente. Por el contrario, las piezas comienzan a encajar y a adquirir pleno sentido si el tamiz al que recurrimos para filtrar sus apreciaciones es el monismo veterotestamentario o la cosmología neoplatónica, entre otras tradiciones en las que abrevó el genial jurista.

Para concluir, digamos que existe un tercer elemento que torna particularmente fascinante el contraste entre estos dos grandes demonólogos de la Francia de las Guerras de Religión. Me refiero en este caso a una sustancial diferencia. Si la masividad y la originalidad de sus constructos son dos trazos que los hermanan, la opuesta actitud que adoptaron respecto del omnipresente conflicto confesional que por entonces desgarraba al reino galo supuso la emergencia de un inconmensurable golfo entre ambos. No me refiero a la evidente mayor cercanía que el jesuita tenía respecto de las creencias y tácticas de la Liga ultracatólica o a la que el jurista tenía respecto del heterogéneo y borroso partido intermedio de los *politiques*. En realidad estoy aludiendo a una cuestión intrínsecamente propia de sus respectivos planteos intelectuales. Pienso en concreto en la opuesta relación entre demonología y herejía que se desprende de sus tratados. Mientras que la de Maldonado es una demonología profundamente

confesional, la de Bodin tiene las características exactamente opuestas. Para el jesuita, la ciencia del demonio era una herramienta clave de las estrategias de deslegitimación ideológica del enemigo, un potente dispositivo cultural orientado a la radical descalificación del cuerpo de doctrinas protestantes. Desde su perspectiva, la epidemia de diablos y demonios que azotaba a los hombres de su tiempo era consecuencia directa de la emergencia y consolidación en Occidente de variantes no católicas del cristianismo europeo. Por ello, Ginebra no solo había dado nacimiento a la fe y a la doctrina calvinistas sino también a la brujería diabólica y a la nueva secta de adoradores del demonio. Herejes, magos, brujos, idólatras y sarracenos no eran sino múltiples máscaras del mismo enemigo. Donde uno de estos grupos comenzaba a medrar, los demás rápidamente también se hacían presentes. El planteo de Bodin era exactamente el inverso. Su demonología poseía un abierto y desafiante carácter no confesional, el mismo que permeaba obras como la *République* o el *Heptaplomeres*. La ciencia del demonio bodiniana no funcionaba como un arma letal orientada al exterminio de la reforma protestante sino como un aporte más al proceso de construcción del Estado moderno. La brujería no era, desde su perspectiva, enemiga particular del catolicismo romano sino una temible adversaria de todas las religiones existentes y conocidas. El demonio de Bodin no es tanto un archihereje cuanto un superateo, un agente empecinado en arrancar del corazón de sus seguidores toda clase de escrúpulo religioso, para de esa forma convencerlos de incurrir en los más atroces y nefandos crímenes imaginables. Era esta estrategia la que transformaba a Satán en mortal enemigo del príncipe antes que en un peligroso adversario de la Iglesia. Desde la perspectiva del jurista angevino, toda comunidad política requería para su normal funcionamiento de la existencia de una u otra forma de religión. De lo contrario, los hombres carecerían de estímulo para respetar las jerarquías, obedecer a sus superiores y cumplir las normas que ordenaban la convivencia cotidiana. En consecuencia, según este punto de vista, aun las religiones más primitivas y supersticiosas resultaban preferibles al ateísmo, es decir, a la ausencia total de religión. Queda claro, en síntesis, el profundo carácter no confesional del esquema demonológico del autor de la *Démonomanie*: no es a ninguna iglesia particular o históricamente determinada a la que amenazaba el diablo con su conspiración sino a todos los príncipes y entidades soberanas del planeta, que no podrían conservar ni su autoridad ni su

poder si el antinomismo que los sectarios de Lucifer encarnaban llegaba a convertirse en la postura hegemónica y mayoritaria en este mundo. De hecho, en vano trataríamos de rastrear en la demonología de Bodin alguna referencia, por indirecta que fuera, a la supuesta relación entre brujería y protestantismo. No es a los seguidores de Calvino a quienes pretendía combatir el angevino con su tratado, sino a quienes pensaban que la sociedad humana podía funcionar sin religión. Cabe resaltar aquí otra evidente originalidad del francés. Mientras que la casi totalidad de sus colegas demonólogos sostenían que una de las aspiraciones del demonio era fundar su propia religión, una comunidad de creyentes o una iglesia invertida que remedara a la fundada por Jesucristo mil quinientos años antes, Bodin sostenía que Satán no pretendía dar nacimiento a una nueva religión sino abolirlas a todas.

Lo dicho hasta aquí permite constatar un rasgo de la demonología radical renacentista en ocasiones invisibilizado por sus exégetas recientes, muchas veces más interesados en resaltar la homogeneidad y coherencia interna del sistema de creencias que en señalar las profundas variantes y diferencias que se daban en su seno. Sin dudas, frente a una tradición de corte ilustrado-positivista que durante mucho tiempo insistió en el carácter absurdo, ridículo y bizarro de la creencia en brujas y demonios, la historiografía de las últimas décadas se esforzó por probar que detrás de aquellas fábulas y leyendas existía una verdadera ciencia del demonio, es decir, un cuerpo de doctrina elaborado, lógico y congruente desde el punto de vista de la filosofía natural vigente en la época. Ahora bien, este necesario salto cualitativo en el abordaje del discurso demonológico tardomedieval y temprano-moderno tuvo como consecuencia no deseada la ya mencionada uniformización del sistema teórico, o lo que es lo mismo, la tendencia a recalcar los fundamentos compartidos entre los distintos tratadistas antes que sus peculiaridades y trazos distintivos. Maldonado y Bodin permiten constatar que la cohesión no era el rasgo que indefectiblemente caracterizaba al discurso demonológico. Tanto el jesuita como el jurista propusieron soluciones a los interrogantes suscitados por el abordaje de las naturalezas angélicas por completo diferentes de los que de manera mecánica reproducían la mayoría de los restantes autores. Tanto en uno como en otro hallamos teorías novedosas e hipótesis inusuales, innovaciones y caminos alternativos a los transitados por sus colegas menos audaces. Pero también acabamos de

ver que los modelos del español y del francés diferían en cuestiones tan centrales como las relaciones entre brujería y herejía, es decir, en el grado de contaminación confesional que inficionaba sus esquemas. Dado su extremismo teológico, su irreductible novedad, sus limitaciones epistemológicas, el carácter circular de sus razonamientos, su falta de referentes en el mundo real y la ausencia de autoridades anteriores al siglo xv que pudieran apuntalar sus aseveraciones, el discurso demonológico nunca dejó de ser, incluso en vísperas de su reabsorción y neutralización por parte del primer iluminismo, una estructura inestable, en permanente proceso de construcción, coherente y contradictoria al mismo tiempo, capaz de tolerar múltiples explicaciones para los mismos fenómenos, plagada de resignaciones fideístas y obsesionada por la búsqueda de pruebas materiales que de manera fehaciente y experimental dieran cuenta de la existencia del mundo invisible. Con su audacia especulativa y una envidiable confianza en el propio criterio, Jean Bodin y Juan Maldonado hicieron relevantes aportes a una disciplina en estado permanente de ebullición, en la que sin dudas creyeron descubrir algunas de la claves necesarias para decodificar un proceso histórico traumático como el que protagonizó Francia en la brutal era de las Guerras de Religión, durante la cuales todas las criaturas infernales parecieron campear en los campos y ciudades del Reino, con el evidente objetivo de transformar a la sociedad cristiana en una insoportable sucursal del Averno.

PRIMERA PARTE

Juan Maldonado S.J.

(Casas de la Reina, 1533/1534-Roma, 1583)

Satán *ex cathedra*

Un demonólogo español en vísperas
de la masacre de San Bartolomé

**Bachiller en Salamanca,
novicio en Roma, profesor en París**

En la fase álgida de las Guerras de Religión, un erudito ibérico produjo en suelo francés una de las contribuciones más originales a la ciencia del demonio tardoescolástica de que se tenga noticia. El soporte material que permitió la difusión de este particular esquema interpretativo no fue un libro impreso sino, curiosamente, un dispositivo cultural más efímero y elusivo: una larga serie de conferencias *ex cathedra*, un extenso curso anual dictado en una de las más prestigiosas e innovadoras instituciones educativas parisinas del momento. Estas elaboradas clases permanecieron inéditas por más de treinta años, circunstancia que sin dudas explica la insólita exclusión de nuestro personaje del panteón de grandes satanólogos renacentistas. En el presente ensayo nos aprestamos a reconstruir, pues, vida y obra de un genuino demonólogo olvidado, un original pensador cuyo aporte al mito de Lucifer resultó por siglos invisibilizado, sepultado por la ingente producción de autores cuyos tratados fueron efectivamente dados a la imprenta. Me refiero a un jerarca eclesiástico de enorme prestigio en las convulsionadas décadas centrales del siglo XVI, un intelectual y político cuya vida pública, en extremo cosmopolita, transcurrió entre Salamanca, París y Roma: el jesuita español Juan Maldonado. O Juan de Maldonado, según una grafía menos frecuente, pero que quizás resultaría conveniente adoptar

para desambiguar y evitar confusiones con el humanista erasmiano contemporáneo del mismo nombre.¹

Maldonado nació *circa* 1533/1534 en Casas de la Reina, localidad de Extremadura próxima a Llerena (Badajoz), a trescientos kilómetros de la ciudad de Madrid.² Se trataba de un modesto terruño en el cual a fines del siglo xvi residían, según estimación de David Vassberg, 150 vecinos.³ El sitio pertenecía por entonces al gran maestrazgo de la Orden de Santiago.⁴ A mediados del siglo xvii, los editores franceses de Maldonado señalaron como su lugar de nacimiento, todo indica que erróneamente, la aldea de Fuente del Maestre, a escasos kilómetros de la ciudad de Zafra, siempre en Extremadura.⁵ Las fuentes más antiguas

1. En rigor de verdad, el humanista del mismo nombre, oriundo de la región de Cuenca, es al menos dos generaciones mayor que el jesuita, pues nació en 1485. Al igual que nuestro personaje, estudió en la Universidad de Salamanca. Sobre este hombre de letras, discípulo de Nebrija, véase el libro de Eugenio Asensio y Juan Francisco Alcina Rovira, *Paraenesis ad litteras. Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980. Los registros dan cuenta de otro Juan Maldonado famoso, y en este caso perfecto contemporáneo de la figura sobre la que trata el presente libro. Me refiero a un conquistador oriundo de la provincia de Cuenca, que tuvo una importante actividad al servicio de la Corona en los territorios que actualmente corresponden a Colombia y Venezuela. El conquistador Juan Maldonado nació en 1525. Véase Roberto Picón Parra, “Juan Maldonado y Ordoñez de Villaquirán”, en *Fundadores, primeros moradores y familias coloniales de Mérida (1558-1810)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1988, t. 2, pp. 11-44.

2. Aun cuando todo indica que Maldonado nació de manera accidental en la región de Badajoz, y a pesar de que el joven partió a muy corta vida hacia Salamanca para iniciar sus estudios, sus coterráneos han insistido en considerarlo “una de las mayores glorias de Extremadura”. Véase a modo de ejemplo Vicente Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Pedro Nuñez, 1875, pp. 460-467; Nicolás Díaz y Pérez, *Diccionario histórico, biográfico, crítico y bibliográfico de autores, artistas y extremeños ilustres*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hermanos, 1888, t. 2, pp. 6-7.

3. David E. Vassberg, *Tierra y sociedad en Castilla. Señores, “poderosos” y campesinos en la España del siglo xvi*, trads. José Vicuña y Marian Ortuño, Barcelona, Crítica, 1986 (1984), pp. 90 ss.

4. En los registros de la Universidad de Salamanca nuestro personaje aparece siempre mencionado según las siguientes variantes: “Juan Maldonado de Las Casas da la Reyna” o “Juan Maldonado natural da las Casas de Reyna maestrazgo de Santiago”. Véase Jesús Iturrioz, “Maldonado en Salamanca”, *Estudios Eclesiásticos* 16:61 (1942), pp. 228 y 231.

5. Paul Schmitt, *La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 23.

resaltan la adscripción de su linaje al estamento nobiliario.⁶ Las fuentes más modernas insisten en un dato que los contemporáneos se esforzaron por ocultar: el origen judeoconverso de su estirpe.⁷ Según algunas referencias menos fiables Maldonado sería en realidad oriundo de Sevilla.⁸

Entre 1551 y 1557 el joven extremeño realizó en Salamanca sus estudios de gramática, griego, lógica, retórica y filosofía, y se dedicó por entero a la teología los cuatro años siguientes. Allí contó con egregios

6. Juan Eusebio Nieremberg, *Honor del gran Patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, En que se propone su vida, y la de su Discipulo el Apostol de las Indias S. Francisco Xavier. Con la milagrosa Historia del admirable padre Marcello Mastrilli, y las noticias de gran multitud de Hijos del mismo S. Ignacio*, Madrid, Maria de Quiñones, 1645, p. 453.

7. Robert Aleksander Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2010, p. 167. La principal fuente para sostener el origen marrano de Maldonado es el jesuita italiano Antonio Possevino. Muchos colegas de nuestro jesuita consideraron infundadas estas afirmaciones. Martín del Río, por caso, defendió la pureza de sangre de la familia de Maldonado ante las imputaciones de Joseph Scaliger. Véase Martinus Delrio, *Peniculus foriarum elenchi Scaligeriani pro Societate Iesu, Maldonato, Delrio. Auctore Liberio Sanga Verino Cantabro, Metelloburgi Mattiacorum*, apud hæredes Matthianos, 1609, p. 130: “Non Maldonatus, sed Scaliger Marranus: eius impium dictum de indicibus expurgatorijs”.

8. En las portadas de las primeras ediciones póstumas de los tratados de Maldonado, incluyendo la *editio princeps* de sus *Comentarii* sobre los cuatro evangelios sinópticos, se hace explícita referencia a su supuesto origen andaluz, dato considerado espúreo por la mayoría de los eruditos actuales. La confusión probablemente puede explicarse de dos maneras. O bien la alusión remite a la región de Andalucía en sentido amplio, la antigua Bética de los romanos, que abarcaba el sur de la provincia de Badajoz, precisamente donde en el siglo XVI se hallaba Casas de la Reina. O bien deriva del hecho de que los padres de nuestro jesuita eran efectivamente andaluces de nacimiento. Quizás por ello, aun cuando reconociendo el origen extremeño de Maldonado, algunos autores decimonónicos insisten en considerarlo sevillano por derecho de sangre. Véase Justino Matute y Gaviria, *Hijos de Sevilla señalados en santidad, letras, armas, artes o dignidad*, Sevilla, El Orden, 1887, vol. II, pp. 39-40: “sevillano por sus padres, vio la primera luz el año 1534, en un lugar de Extremadura llamado Fuente del Maestre, ó en Casas de la Reina junto á Llerena, como dice la Biblioteca de la Compañía, pero la casualidad de su nacimiento no quita la naturaleza de Sevillano que adquirió por su padre Melchor Maldonado, el que habiendo tenido en sus primeros años un empeño grave con un Ministro de Justicia de Sevilla que le competía el galanteo de una mujer de prendas, le obligó à retirarse á Aragón y la dama que estaba embarazada à Extremadura, donde ocultamente parió un hijo que se llamó Juan”. Dos décadas atrás, el historiador canadiense Jonathan Pearl, quizás quien más ha hecho para rescatar del olvido la figura de Maldonado, insistió en su origen sevillano.

profesores: el latín lo aprendió de un discípulo de Nebrija, cursó teología con el dominico Domingo de Soto, estudió filosofía con un muy joven Francisco de Toledo (lejos aún del cardenalato que lo haría célebre) y fue su profesor de griego Hernán Núñez “el Pinciano”, patriarca de los helenistas españoles.⁹ Con el título de bachiller abandonó la universidad en julio de 1562.¹⁰ El propio Maldonado confesaría años después que su intención inicial era abocarse al estudio del derecho civil, el camino más veloz para acceder a los más altos cargos en la magistratura y a los honores públicos. Sin embargo, un joven amigo lo disuadió y lo orientó hacia la teología –y consecuentemente hacia el sacerdocio–.¹¹ Para escapar de las presiones en contrario de sus progenitores y de su círculo íntimo, optó por refugiarse en Roma, donde ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús el 10 de agosto de 1562.¹² Un año más tarde se ordenaría sacerdote.

9. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo II: *Laínez-Borja 1556-1572*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1914, pp. 65-66.

10. A pesar de lo que durante siglos afirmaron los historiadores jesuitas, en la actualidad se descarta por completo que Maldonado ejerciera la docencia durante su residencia en la Universidad de Salamanca. El error puede haberse originado en la incorrecta interpretación de una noticia que sobre Maldonado ofrece el jesuita inglés Nathaniel Southwell. Véase *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, opus inchoatum a R. P. Petro Ribadaneira, continuatum a R. P. Philippo Alegambe, recognitum & productum ad annum Iubilaei M.DC.LXXV a Nathanaele Sotuello*, Roma, Ex Typographia Iacobi Antonii de Lazzaris Varesii, 1676, pp. 473-474: “Professus quoque ibi aliquandiu est Philosophiam, et Theologiam et litteras Graecas” (“allí también fue profesor de filosofía, teología y literatura griega”). Sin embargo, los registros de la Universidad de Salamanca correspondientes al período 1558-1562 solo mencionan a Maldonado en calidad de alumno, jamás en el ejercicio de rol profesoral alguno. Al decir de Paul Schmitt, es probable que la expresión *professus est* simplemente aluda a breves suplencias durante las cuales el brillante estudiante Maldonado reemplazaba a algún profesor temporariamente indispuerto. Véase Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 87.

11. Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, Paris, Alfonse Picard, 1910, vol. I, p. 367.

12. La totalidad de la carrera profesional de Maldonado se desarrolló fuera de la Península Ibérica, territorio que solo fue escenario de sus estudios tempranos. Ello no obsta para que su fama y la lista interminable de elogios que mereciera su figura indujeran a los españoles a contarlos entre sus grandes glorias intelectuales. Ello explica su inclusión en una historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo publicada a principios del siglo XVIII, jurisdicción que Maldonado en realidad abandonó cuando todavía no había sido siquiera ordenado sacerdote. Véase Bartholome Alcazar, *Chrono-Historia de la Compañía de Jesvs, en la Provincia de Toledo. Y elogios de sus Varones Ilustres*,

De inmediato, el general Diego Laínez, consciente de las inusuales dotes intelectuales del bisoño religioso, lo envió a París para que colaborara en la fundación del Collège de Clermont.¹³ Esta institución, antiguo anhelo del santo vasco fundador de la Compañía, abrió oficialmente sus puertas el 22 de febrero de 1564, con Maldonado como miembro fundacional de un claustro de profesores en principio dominado por los españoles. En efecto, nuestro hombre se vio secundado en aquella tarea por otro compatriota notable, también cristiano nuevo: el célebre Juan de Mariana. La presencia de dos ibéricos entre los fundadores del colegio jesuita de París sin dudas se explica por el escaso número de franceses que por entonces integraban la Compañía.¹⁴ A pesar de la hostilidad que generaban los hijos de San Ignacio, miembros de una orden colmada de privilegios por Roma y puesta bajo la inmediata jurisdicción de la Santa Sede, la fundación del Collège de Clermont pudo concretarse gracias al enfático patrocinio de la poderosa Casa de Guisa.¹⁵

Fundadores, Bienhechores, Fautores e Hijos Espirituales, Madrid, Juan García Infançon, 1710, t. II, pp. 42-45. En esta obra, el elogio de Maldonado es una copia textual de la breve biografía que el padre Nieremberg incluyó en su hagiografía ignaciana de 1645.

13. El nombre con el que los jesuitas bautizaron a su colegio de París fue un homenaje a Guillaume Duprat, obispo de Clermont, y fanático protector de la Compañía. Este prelado fue testigo del trabajo realizado por los ignacianos en el Concilio de Trento, y a partir de allí cobró un vivo afecto por la institución, a cuyo servicio puso tanto su riqueza como su crédito. No contento con instalarlos primero en su propia diócesis, les abrió también las puertas de su residencia parisina de la rue de la Harpe. A su muerte, el obispo Duprat legó a la Orden seis mil libras tornesas, destinadas a la fundación de un colegio y de dos rentas perpetuas. Véase Aristide Douarche, *L'Université de Paris et les Jésuites (xvie et xviiie siècles)*, Paris, Hachette, 1888, pp. 56-57.

14. El mismo hecho permite comprender los motivos por los que el superior de la provincia de Francia durante el generalato de Francisco de Borja fue el flamenco Olivier Mannaerts. Véase al respecto Mario Fois, "Everard Mercurian", en Thomas M. McCoog (ed.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004, p. 18.

15. La alianza entre este poderoso linaje de la nobleza francesa y la Compañía de Jesús se remontaba a un encuentro que San Ignacio en persona había mantenido en Roma con el mundano cardenal Carlos de Lorena, hijo del primer duque de Guisa. Al decir del erudito decimonónico Aristide Douarche en *L'Université de Paris et les Jésuites*, p. 58: "l'habile cardinal saisit avec empressement l'occasion que lui offraient les Jésuites de s'assurer, en échange de sa protection, les concours auxiliaires dévoués

Varias décadas más tarde, el padre Juan Eusebio Nieremberg resumiría con notable justeza el empuje marcial, el *ethos* militante y el espíritu de cruzada que animó la creación de aquel pionero colegio parisino: “En este tiempo se instituyeron en París las Escuelas de la Compañía, y assi por prouidencia diuina le embiaron alla [a Maldonado] año de 1563, viuiendo todavia Caluino, para que quando mas triunfaua y casi vencia la fuerça de su eloquencia, doctrina è ingenio, el P. Maldonado reprimiesse su heretico orgullo. El pues fue el primero de la Compañía, que en aquella literaria Palestra, prouoco a guerra, salio a la campaña, y vino a las armas en defensa de la doctrina catolica”.¹⁶ Maldonado estaba llamado a transformarse en una de las glorias profesoriales de la historia de la por entonces naciente institución claromontana (que en 1682 se transformaría en el Collège Louis-le-Grand, el mismo en cuyas aulas estudiaría Maximilien Robespierre, y del cual descende en línea directa el actual *lycée* del mismo nombre).¹⁷ Prueba inapelable del lugar central que el español ocupó en la mitografía del Collège de Clermont durante su fase antiguorregimental son los retratos de los profesores más insignes que por entonces se exhibían en la galería Harlay de la biblioteca, entre los que se contaba, por supuesto, el de un (en extremo joven) Maldonado.¹⁸

pour les succès des projets ambitieux qui nourrissait en secret la maison de Lorraine. De ce jour date l’alliance intime qui ne cessa d’unir les Guise et les Jésuites” (“el hábil cardenal se aferró con fuerza a la oportunidad que los jesuitas le ofrecían de asegurarle, a cambio de su protección, la competencia auxiliar que ayudaría a garantizar el éxito de los ambiciosos proyectos que en secreto alimentaba la Casa de Lorena. De aquel día data la íntima alianza que no dejó de unir a los Guisa y a los jesuitas”).

16. Juan Eusebio Nieremberg, *Honor del gran Patriarca San Ignacio de Loyola*, p. 453.

17. Peter McPhee, *Robespierre. Una vida revolucionaria*, trad. Ricardo García Pérez, Barcelona, Península, 2012, pp. 48-49.

18. Alfred Hamy, *Essai sur l’iconographie de la Compagnie de Jésus*, Paris, Rapilly, 1875, p. 126. El cuadro se halla reproducido en Alfred Hamy (dir.), *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus. Album de 400 portraits*, Paris, chez L’Auteur, 1893, vol. 5, p. 57. Los restantes ocho jesuitas cuyos retratos se hallaban expuestos en la galería a mediados del siglo XVIII eran Pierre-Jean de Perpignan († 1566), Edmond Auger († 1591), Fronton du Duc († 1624), Louis de Cressolles († 1634), Jacques Salian († 1640), Jacques Sirmond († 1651), Nicolas Caussin († 1651) y Denis Petau († 1652). Véase André Tuilier, “Les Origines du Collège Louis-le-Grand et de ses bibliothèques (suite et fin). Les Bibliothèques du Collège”, *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne* 6 (1985), p. 29.

Las asombrosas dotes intelectuales del hispano, por completo inusuales, fueron universalmente reconocidas en su tiempo. Al decir de Henri Fouqueray, Maldonado “poseía un espíritu vivaz, elevado, sutil, penetrante, capaz de resolver las dificultades más espinosas, un juicio firme y sólido, pero sobre todo una memoria notable y fidedigna, que en una ocasión lo llevó a reconocer en público que no había olvidado nada de lo que le enseñaran sus primeros maestros”.¹⁹ En la capital francesa Maldonado comenzó enseñando filosofía aristotélica con extraordinario éxito.²⁰ En una carta del 10 de abril de 1564, el padre Cogordan informaba a Laínez que los alumnos que asistían al curso del joven español superaban el centenar: podía dar fe de ello porque los había contado desde una ventana.²¹ En otra misiva del 20 de julio del mismo año dirigida a idéntico destinatario, el provincial Olivier Manare insistía en resaltar los logros del extremeño y se mostraba estupefacto por su prodigiosa memoria y por su pericia en el manejo del griego y del hebreo.²² Algunas fuentes resaltan que nues-

19. Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, vol. I, p. 366: “avait l'esprit vif, élevé, subtil, pénétrant, capable de démêler les difficultés les plus épineuses, un jugement ferme et solide, mais surtout une mémoire si aisée et si fidèle qu'il avoua un jour, en public, n'avoir jamais rien oublié de ce que lui avaient enseigné ses premières maîtres”.

20. Si bien la exégesis bíblica y la demonología son las dos materias a propósito de las cuales Maldonado es citado con más frecuencia, cabe subrayar que la filosofía natural aristotélica es otra de las áreas en las que su experticia era ampliamente reconocida en su propio tiempo. Véase Stuark Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 224: “some [demonologists], indeed, were exponents of Aristotelian natural philosophy in their own right; for example, the Dominican inquisitor Silvestro Mazzolini Da Prierio, the Spanish Jesuit and professor at the Collegio Romano, Benito Pereyra (Pererius), and his fellow countryman and fellow Jesuit, Juan Maldonado” (“algunos [demonólogos], de hecho, eran exponentes por derecho propio de la filosofía natural aristotélica; por ejemplo, el inquisidor dominico Silvestre Mazzolini de Prierio, el jesuita español y profesor en el Colegio Romano Benito Pereyra, y su compatriota y colega de orden Juan Maldonado”). Por ello mismo un reconocido especialista incluye a nuestro jesuita en su listado de grandes comentaristas renacentistas de Aristóteles. Véase Charles Lohr, “Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors L-M”, *Renaissance Quarterly* 31:4 (1978), pp. 562-563.

21. Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, p. 369.

22. Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol. V: M-N-Ñ*, Madrid, CSIC, 1995, p. 80.

tro erudito llegó también a manejar el arameo y el árabe.²³ La obra de Aristóteles seleccionada para su debut docente parisino fue el *De anima* (*Περὶ ψυχῆς*), elección estratégica orientada a combatir y a desafiar en su propio terreno a la herejía sorda del libertinismo epicúreo, así como a rebatir los argumentos de quienes negaban la inmortalidad del alma.

Poco después, nuestro jesuita inauguró la cátedra de teología en el Collège de Clermont, que ocuparía durante una década. En el contexto de sus clases parisinas impulsó una profunda renovación de la disciplina, orientada a emancipar a los razonamientos teológicos de las excrecencias y derivaciones *ad infinitum* propias de la filosofía bajomedieval, en beneficio de un retorno a las fuentes de la teología positiva: los Padres de la Iglesia y muy especialmente los textos simples de los autores sagrados neotestamentarios, portadores y custodios de la primitiva y genuina *philosophia Christi*.²⁴ En este sentido Maldonado fue tanto un humanista como un teólogo. De hecho, formó parte del selecto grupo de intelectuales cristianos que, munidos de un acendrado amor por las *bonae litterae*, propugnaron la renovación de la teología y el reemplazo del árido esquema escolástico por un ecléctico conglomerado metodológico en el que la retórica, la filología y la historia ocupaban un rol equivalente al que la lógica y la dialéctica habían tenido en el paradigma

23. Antonio Pérez de Goyena, "Juan Maldonado", *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1910, vol. 9, disponible en <http://www.newadvent.org/cathen/09567a.htm>. Un hagiógrafo de San Francisco de Sales afirma que el santo saboyano estudió hebreo y teología positiva en el Collège de Clermont en las clases de Maldonado. Véase *La Vie de Saint François de Sales évêque et prince de Genève, écrite par un curé du Diocèse de Verdun pour faire suite aux oeuvres*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1866, p. 27. Sin embargo se trata de un probable error fáctico, quizás debido a un deseo del apologeta de atribuir los mayores pergaminos posibles a la formación escolar de Sales. En rigor de verdad, cuando el futuro santo ingresó en el colegio jesuita de París en 1578, Maldonado ya había abandonado la cátedra de teología.

24. Para una síntesis de los aportes e innovaciones de Maldonado en materia pedagógica véase José Ignacio Tellechea Idígoras, "La nueva educación humanística: Juan Maldonado", en Buenaventura Delgado Criado (ed.), *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Ediciones Santa María-Morata, 1993, vol. 2, pp. 151-156. Maldonado transformó cuatro de las *orationes* inaugurales del año lectivo en el Collège de Clermont, las de 1565, 1570, 1571 y 1574, en una síntesis programática de sus propuestas pedagógicas y metodológicas en materia de enseñanza de la teología. Véase al respecto el clásico ensayo de Louis Saltet, "Les leçons d'ouverture de Maldonat à Paris (1565-1576)", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 24:1-2 (1923), pp. 327-347.

precedente. Como referente de este grupo informe de modernizadores del pensamiento cristiano, Maldonado quedó estrechamente ligado a un colectivo en el que militaron autores tan disímiles como Erasmo, Melancthon y Melchor Cano –entre los más célebres– o Jacobus Latomus y Pedro García de Galarça –entre los menos conocidos–. Más allá de sus inocultables diferencias doctrinales, todos ellos se caracterizaron por una postura epistemológica común, basada en la crítica de la barbarie lingüística medieval, el rechazo del criterio tradicional de autoridad, el desprecio de la rígida *quaestio disputata*, la cuidadosa evaluación heurística de las fuentes, la obsesión por las buenas traducciones y la reivindicación de la elegancia literaria de las Sagradas Escrituras.²⁵ De hecho, a nuestro jesuita le cupo el mérito de la introducción en París de este nuevo método teológico nacido de la fusión del espíritu humanista con la sistematización especulativa escolástica.²⁶ Por todo lo dicho no puede sorprender que en las décadas centrales del siglo XVII, el reputado teólogo germano Johannes Polman considerara a Maldonado, a la par de Melchor Cano y Roberto Belarmino, como uno de los más conspicuos representantes de la nueva escolástica. Con el extremeño comenzaba a nacer, pues, años antes de la influyente producción de Denis Petau, el tratado teológico moderno, que en la dogmática católica perdura como modelo hasta nuestro presente.²⁷ También se considera a Maldonado uno de los fundadores de la exégesis bíblica contemporánea, su verdadera especialidad (y probablemente el único campo intelectual en el que se lo continuó valorando sin solución de continuidad en los

25. Manuel Mañas Núñez, “Humanismo y teología en el tratado *De ratione theologiae docendae* de Juan Maldonado”, *Revista de Estudios Extremeños* 71:1 (2015), p. 210. Sobre los fundamentos erasmianos del *ethos* antiescolástico de Maldonado véase Inos Biffi, “La figura della teologia in Juan de Maldonado: tra rinnovamento e fedeltà”, en Inos Biffi y Constante Marabelli (eds.), *Figure moderne della teologia nei secoli xv-xvii*, Milano, Jaca Book, 2007, pp. 149 ss.

26. Manuel Mañas Núñez, “Humanismo y teología en el tratado *De ratione...*”, p. 211.

27. José Ignacio Tellechea Idígoras, “Maldonado, Juan”, en Charles E. O’Neill S.I. y Joaquín María Domínguez S.I. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático. Vol. III: Infante de Santiago-Piatkiewicz*, Roma, Institutum Historicum S.I.-Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 2484.

siglos posteriores a su deceso).²⁸ Su pantagruélica sapiencia le valió elogios incluso de intelectuales ubicados en las antípodas de sus posicionamientos políticos y doctrinales, como Estienne Pasquier, quien lo consideraba un gran teólogo y un filósofo versado en las lenguas y disciplinas más diversas.²⁹ Idéntico testimonio laudatorio se desprende del recuerdo del influyente polemista antiprotestante Louis Richeome, quien se consideraba en extremo dichoso por haber asistido a las clases de filosofía del español.³⁰

28. Hallamos al respecto una divertida anécdota en un texto exegético publicado en 1959 por el polémico sacerdote católico argentino Castellani, en la que se pone de manifiesto la enorme autoridad que en pleno siglo xx se atribuía a Maldonado en materia de hermenéutica bíblica. Véase Leonardo Castellani, *Las parábolas de Cristo*, Mendoza, Jauja, 1994, p. 68: “Así que yo no pretendo ver más que San Agustín, sino solo ser posterior a él; y si por caso veo más, es solamente por estar montado sobre sus hombros, como un enano sobre un gigante. Esto responde también a un reparo que me puso por carta un digno sacerdote español de la Provincia de Buenos Aires. «¿Cómo se atreve usted a corregir al gran exégeta Maldonado?» Solamente porque me he aprovechado de la grandeza de Maldonado; y después de Maldonado han venido otros «grandes» que han laborado y llevado más allá su misma grande obra; de los cuales no soy yo, ciertamente, por ahora”.

29. Estienne Pasquier, *Lettres historiques pour les années 1556-1594*, ed. Dorothy Thickett, Genève, Droz, 1966, p. 155. Corresponde señalar también las diferencias profundas que Pasquier mantenía con el metafísico Maldonado, con el escolasticismo y con los que consideraba aspectos impiadosos del método dialéctico. Al respecto véase F. Michaux, “Estienne Pasquier et les Jésuites”, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 33:1 (1926), pp. 94-95.

30. Louys Richeome, *L'immortalité de l'âme, Déclarée avec raisons naturelles tesmoignages humains et diuins pour la Foy Catholique contre les Athées et Libertins*, Paris, Sebastian Cramoisy, 1621, p. 6: “Alors le P. Iean Maldonat commença ses lectures publiques de Philosophie, prenant à exposer l'oeuvre d'Aristote de l'ame, avec grand concours & approbation, non seulement des escoliers, mais aussi des Docteurs & regens qui le venoient ouyr” (“Entonces el padre Juan Maldonado comenzó sus conferencias públicas de filosofía, eligiendo para exponer la obra de Aristóteles sobre el alma, con gran concurrencia y aprobación, no solo de los alumnos, sino también de los doctores y regentes, que se hacían presentes para oírlo”). Sobre la relación entre Maldonado y Richeome véase Frédérique Marty-Badiola, *Le Pelerin de Lorete. Voeu à la glorieuse Vierge Marie Mere de Dieu, de Louys Richeome, chez Simon Millanges (1604). Édition annotée et commentée, précédée d'une étude littéraire et iconographique*, tesis, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2014, pp. 37-40.

Las polémicas del padre Maldonado: el *ethos* agonal de un intelectual al servicio del conflicto faccioso

En su rol de campeón de un aristotelismo depurado y refinado, Maldonado entabló por aquellos años un formidable duelo tácito con el filósofo calvinista Pierre de La Ramée, enemigo declarado del *morbus scholasticus* y de toda admiración incondicional por la figura del estagirita.³¹ De hecho, en aquel París inmerso en la tensa tregua favorecida por la Paz de Amboise de marzo de 1563, que puso fin a la primera de las ocho Guerras de Religión, al español de Extremadura y al francés de Vermanmois les cupo el sayo de máximas estrellas de los dos campos intelectuales mortalmente enfrentados. La juventud fanatizada se nucleaba en torno a uno y a otro, y abarrotaba los salones del Collège de Clermont y del Collège de France para escuchar sus respectivas lecciones. Al menos en un caso fehacientemente comprobado Maldonado obtuvo una contundente victoria sobre La Ramée: logró arrebatarle a uno de sus admiradores, a quien además indujo a abjurar de su profesión de fe calvinista. Me refiero al polaco Justus Rabb, patricio de Cracovia, que había realizado estudios en Estrasburgo, Wittenberg y Leipzig, e incluso residido durante un corto período en la mismísima Ginebra.³² Aconsejado por su compatriota, el canónigo Piotr Kostka, Rabb decidió asistir a una de las clases de Maldonado. Por fortuna el joven polaco dejó testimonio escrito de la fascinación que le produjo su primer encuentro intelectual con aquella *celebrity* del militante catolicismo local, un relato que no ahorra elogios a la hora de dar cuenta del encanto de su elocuencia, de la sutileza de sus argumentos y de la claridad de su doctrina.³³ Aquella primera clase de Maldonado presenciada por el joven y entusiasta protestante cracoviano, dedicada a rebatir la doctrina de la predestinación calvinista, inició un camino sin retorno que derivó no solo en su regreso a la antigua religión sino en su ingreso a la Compañía de Jesús. De regreso a su tierra natal,

31. Sobre el rol de Maldonado en la defensa de un aristotelismo revitalizado, que sirviera de fundamento más sólido a una escolástica de nuevo cuño, véase Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, vol. I, pp. 418 ss.

32. Henryk Barycz y Ambroise Jobert, "Humanisme et fanatisme à Paris (1541-1572), d'après quelques polonais", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 29:1 (1982), p. 106.

33. *Ibid.*, pp. 109-110.

Rabb se abocó a la enseñanza de las Sagradas Escrituras, para terminar desempeñándose como confesor del cardenal primado Maciejowski y de Segismundo III Vasa, el ferviente católico sueco elegido monarca de la mancomunidad polaco-lituana tras la muerte del húngaro Esteban Báthory en 1586.³⁴ Al menos en esta puntual ocasión, el duelo de titanes entre La Ramée y Maldonado concluyó claramente con la victoria del campeón católico.

El religioso español también se involucró abiertamente en las controversias confesionales características de las Guerras de Religión francesas.³⁵ Fue muy intensa, por caso, su participación en la agresiva campaña misional que el rey Carlos IX y el cardenal de Lorena orquestaron en las postrimerías de la tercera guerra, con el objetivo de recatolizar el Alto Poitou.³⁶ Para llevar adelante el delicado cometido, que se extendió entre enero y septiembre de 1570, el Collège de Clermont despachó a seis de sus profesores más reputados: los padres Sager, Le Clerc, Pigenat, Beaufile, Lohier y Maldonado. Los ignacianos se repartieron el territorio. Algunos centraron sus actividades en Saint-Maixent-l'École, otros en Niort. A Maldonado le tocó en suerte la mismísima capital local, Poitiers, la tercera ciudad más poblada del Reino luego de París y de Lyon, y uno de los grandes bastiones del calvinismo francés junto con La Rochelle. Para no enfurecer a los hugonotes locales, nuestro astuto profesor comenzó a dictar sus conferencias en ámbitos profanos, hasta que subyugado el auditorio por el encanto de su elocuencia, pudo finalmente trasladar su prédica a la catedral de Saint-Pierre.³⁷ Como podemos apreciar, esta campaña de catequización forzosa le permitió al jesuita replicar en un escenario provinciano las atiborradas y masivas disertaciones que habitualmente

34. Henryk Barycz y Ambroise Jobert, "Humanisme et fanatisme à Paris (1541-1572), d'après quelques polonais", p. 111.

35. Jean Céard, "De l'hérésie à l'athéisme: la notion d'hérésie selon le jésuite Maldonat", en *Aspects du libertinisme au XVI^e siècle. Actes du colloque international de Sommières*, Paris, Vrin, 1974, p. 59: "de son temps, il [Maldonado] passait pour un homme [...] d'une habilité consommée dans l'art de la controverse" ("en su tiempo, Maldonado pasaba por ser un hombre de una habilidad consumada en el arte de la controversia").

36. Paul Schmitt, *La réforme catholique*, pp. 336 ss.

37. Jacques Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus, composée sur les documents inédits et authentiques*, Paris, Paul Mellier, 1844, vol. 2, p. 116.

dictaba en París, con un éxito quizás superior. Tal como se desprende de la crónica del jesuita Nicholas Abram, aquel sexteto de religiosos no dejó detalle librado al azar en el marco de un elaborado programa que incluía no solo la neutralización del protestantismo, sino también la revitalización del alicaído catolicismo local: “las predicaciones, las controversias y los catecismos de nuestros misioneros provocaron que abrieran los ojos una gran cantidad de poitevins que habían sido seducidos por los sectarios [...] Este movimiento de retorno al catolicismo no solo tuvo lugar entre el pueblo y la clase menos instruida; se manifestó también entre los sabios y los hombres influyentes. [...] Más de cuatrocientos se convirtieron. [...] Se pensó incluso en fundar en Poitiers un colegio de la Compañía, y hasta los calvinistas mismos, que habían visto a los padres en acción, compartían el deseo de los católicos”.³⁸ El esquema de penetración reticular del territorio ensayado por Maldonado y sus colegas, a partir de una gradación de herramientas que incluían desde las clásicas controversias con los reformados hasta la proyectada fundación de instituciones educativas de carácter permanente, configuró un modelo de evangelización de las “Indias interiores” europeas que sería replicado en innumerables oportunidades en el futuro.³⁹ En un valioso testimonio de primera mano –una misiva redactada en castellano y dirigida a su connacional Francisco de Borja, general de la Compañía– el propio Maldonado resumía esta estudiada superposición de estrategias: “mis compañeros predicán cada uno una vez cada día a la mañana, y a la tarde enseñan el catechismo, que es otro sermon mas baxo. Yo leo dos lecciones cada día, una a dos horas para la gente mas docta de la Universidad [...]; otra leo a cinco horas de

38. Auguste Carayon (ed.), *L'Université de Pont-à-Mousson. Histoire extraite des manuscrits du P. Nicolas Abram de la Compagnie de Jésus*, Paris, L'Écureux, 1870, pp. 108-109: “Les prédications, les controverses et les catéchismes de nos missionnaires firent ouvrir les yeux à grand nombre de Poitevins qui avaient été séduits par les sectaires. [...] Ce mouvement de retour au catholicisme n'eut pas lieu seulement parmi le peuple et la classe la moins instruite; il se manifesta chez les savants et les hommes influents. [...] Plus de quatre cents se convertirent. [...] On pensa même à fonder à Poitiers un collège de la Compagnie, et les calvinistes eux-mêmes qui avaient vu les Pères à l'oeuvre partageaient le désir des catholiques”.

39. Louis Châtellier, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500-1800*, trad. Brian Pearce, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997 (1993), pp. 17-19.

catechismo a 200 estudiantes, que ay en un collegio, a donde viene tambien mucha gente de afuera”.⁴⁰ Ante semejante combinación de dispositivos aculturizadores, orientados a públicos y auditorios muy diferentes, no es de extrañar que los misioneros jesuitas consiguieran arrinconar a los protestantes en el Bajo Poitou, la sección occidental de la provincia, recuperando por completo para la Iglesia católica la porción oriental.⁴¹ El éxito del emprendimiento se agiganta si tomamos en consideración que los jesuitas debieron lidiar con la profunda antipatía que les profesaba el clero secular de la provincia, y en particular el de Poitiers (circunstancia que explica la retrasada fundación del colegio local de la Orden, que solo pudo concretarse durante el primer quinquenio del siglo xvii).⁴² Como reconocimiento por el esfuerzo realizado, Maldonado fue agasajado en la corte e invitado a predicar en presencia del mismísimo rey y de la crema de la aristocracia francesa.⁴³

La experiencia poitevena no fue la única oportunidad en la que el extremeño se vio obligado a extremar sus esfuerzos en pos de la conversión de un grupo de herejes recalcitrantes. Según una tradicional versión de los hechos, que la historiografía profesional ya no avala, en el transcurso mismo de la degollina de San Bartolomé Maldonado se habría visto envuelto de manera dramática en la efímera abjuración de Enrique de Borbón (por entonces flamante rey de Navarra) y de su primo hermano y tocayo, el segundo príncipe de Condé. La narración que ofrece Crétineau-Joly ejemplifica, con emotividad no exenta de fabulación partisana, los hechos que supuestamente habrían rodeado la simulada retractación de aquellos eminentes príncipes de la sangre: “Enrique de Navarra, que dos días antes había desposado a la hermana de Carlos IX, fue, por orden del rey, retenido en el Louvre junto con el príncipe de Condé. El rey quería forzarlo a abjurar, y para darle a este constreñimiento moral una apariencia de libre arbitrio, hizo llamar a Maldonado y a Rossier, ministro

40. Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au xvie siècle*, Paris, Julien, Lanier & Cie, 1856, p. 577.

41. Georges Bordonove, *Histoire du Poitou*, Paris, Hachette, 1973, p. 211.

42. Joseph Delfour, *Les jésuites a Poitiers (1604-1762)*, Paris, Hachette, 1901, pp. 9-13.

43. Philippe Lécrivain, *Les Jésuites. Une synthèse d'introduction et de référence*, Paris, Eyrolles, 2014, p. 52; Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 375; Joseph Delfour, *Les jésuites a Poitiers*, p. 13.

protestante convertido. El jesuita se presentó en aquel Louvre en el que solo resonaban gritos de venganza [...] Enrique y el príncipe de Condé lo escucharon sin responder, y entonces Carlos IX, en el paroxismo de su cólera, gritó: «Misa, muerte, prisión perpetua; elegid ahora mismo».⁴⁴ A pesar de sus numerosas imprecisiones históricas, este relato configura una prueba más del colosal prestigio que Maldonado había alcanzado por entonces, hasta el punto de que para sus contemporáneos resultaba por completo plausible que en pleno desarrollo de la masacre de agosto el monarca francés hubiera recurrido a él para una tarea tan delicada. En rigor de verdad, la conversión al catolicismo de Enrique de Navarra fue anunciada al papa Gregorio XIII por el nuncio apostólico a fines de septiembre de 1572, un mes después de la matanza, lo que permitiría descartar que Carlos IX pusiera a su pariente en la disyuntiva de optar entre la conversión o la muerte el mismo 24 de agosto, el Día de San Bartolomé.⁴⁵ Cualquiera sea el caso, existen indicios que sugieren que el futuro Enrique IV conocía personalmente a Maldonado, que valoraba en extremo su catequesis y que sentía por él un sincero afecto. La prueba más sólida se encuentra en un manuscrito inédito del siglo XVI, recogido y publicado en el siglo XVIII por el anticuario italiano Francesco Antonio Zaccaria. Se trata de las *Animadversiones in Historiam Thuani*, del diplomático y polemista jesuita Antonio Possevino, quien se encontraba en París en el momento en que se celebraron las bodas rojas o *noces vermeilles* entre Enrique de Borbón y Margarita de Valois. Según Possevino, el rey de Navarra se entrevistó repetidamente con Juan Maldonado, de manera secreta y privada, con el objeto de profundizar su conocimiento

44. Jacques Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, p. 122: «Henri de Navarre qui, deux jours auparavant, avait épousé la soeur de Charles IX, était, par ordre du Roi, retenu dans le Louvre avec le Prince de Condé. Le Roi voulait le forcer à abjurer: pour donner à cette contrainte morale une apparence de libre arbitre, il fit appeler Maldonat et Rosier, ministre protestant converti. Le Jésuite se présenta dans ce Louvre où ne retentissaient que des cris de vengeance [...] Henri et le prince de Condé l'écoutaient sans répondre, lorsque Charles IX, dans le paroxysme de sa colère, s'écria: «Messe, mort, prison perpétuelle; choisissez dans la minute»».

45. Jacqueline Boucher, «Henry IV», en Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi y Guy Le Thiec, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 969.

de la doctrina católica.⁴⁶ Resulta imposible precisar el momento de estos encuentros: quizás tuvieron lugar antes de la carnicería de agosto, quizás después de que el príncipe se viera constreñido a abjurar entre fines de septiembre y principios de octubre. Ello explicaría que tras el retorno del rey de Navarra al protestantismo, y en particular luego de que la muerte de Francisco de Valois, duque de Anjou y Alençon, lo transformara en el principal aspirante a la Corona de Francia, Maldonado volviera a estar en boca de los líderes del bando católico, sindicado como la persona más adecuada para recatolizar al Borbón. El nuevo proyecto no llegó a concretarse, pero la mera existencia de estas elucubraciones demuestra que la figura del ibérico no cesaba de agigantarse.⁴⁷ Como es bien sabido, en 1593 Enrique retornó nuevamente –esta vez de manera definitiva– al catolicismo, y cuando ello sucedió –siempre según la crónica de Possevino– preguntó por el padre Maldonado, nostálgico quizás de aquellas sesiones de adoctrinamiento que habían tenido lugar muchos años antes. Cuando se le informó que el jesuita español había fallecido en Roma hacía ya una década, el monarca se mostró públicamente dolido y apenado.⁴⁸

Era una constante que altísimos patricios y príncipes de la sangre se vieran involucrados en las *causes célèbres* que tenían como protagonista al extremeño, todas ellas relacionadas con su habilidad para reintroducir apóstatas en el redil católico. No siempre triunfaba. Pero incluso en las derrotas su actuación nunca dejaba de resultar espectacular, incluso

46. “Animadversiones in Historiam Thuani P. Antonii Possevisi Soc. Jesu. Ex MS. exemplo, quod in Bibliotheca S. Luciae PP. Societ. Jesu Bononiae servatur”, en Francesco Antonio Zaccaria, *Iter litterarium per Italiam ab anno MDCCLIII ad annum MDCCLVII*, Venetiis, Sebastianus Coleti, 1762, p. 304.

47. A modo de ejemplo sirva la carta del 11 de julio de 1578 firmada por el nuncio apostólico en París, Anselmo Dandino, en la que se afirma que el cardenal de Borbón, tío de Enrique de Navarra, era precisamente de dicho parecer. Véase Ivan Cloulas (ed.), *Correspondance du nonce en France Anselmo Dandino (1578-1581)*, Rome, Presses de l’Université Grégorienne-Paris, Éditions E. de Boccard, 1970, p. 185. Cabe recordar que en el momento en que el cardenal de Borbón formulaba esta opinión, hacía ya algunos años que Maldonado había abandonado París y con ello el escenario más expuesto de la alta política francesa.

48. “Animadversiones in Historiam Thuani P. Antonii Possevisi”, p. 305: “...ubi nam Joannes Maldonatus esset? Ac respondentibus nostris, eum Romae ex hac vita migrasse, aegre id admodum tulit” (“... ¿dónde está Maldonado ahora? Cuando le respondimos que había abandonado esta vida mientras residía en Roma, se mostró muy afectado”).

épica. Entre sus logros más rimbombantes se cuenta la conversión de Francisca de Orléans, viuda del primer príncipe de Condé, Luis de Borbón, muerto en la batalla de Jarnac en marzo de 1569.⁴⁹ Otro episodio, más sonado aunque relativamente menos exitoso, tuvo como actores principales a otro potentado de la Casa de Borbón, el duque Luis III de Montpensier, y a su hija, la duquesa de Bouillon y princesa de Sedan, conversa calvinista. A instancias del atribulado padre, Maldonado se trasladó a las Ardenas: primero al castillo de Chamery, técnicamente aún en suelo francés, y luego a la mismísima ciudad de Sedan, por entonces capital de un principado soberano en el seno del Sacro Imperio Romano Germánico. Con la anuencia del marido de la duquesa, el príncipe Henri-Robert de La Marck, el jesuita protagonizó en presencia de la contumaz dama una serie de intensas disputas –de facto, un coloquio– con más de veinte teólogos reformados, a dos de los cuales habría incluso logrado convertir.⁵⁰ La duquesa Francisca de Borbón-Montpensier, por el contrario, se mantuvo firme en sus convicciones, en el evangelismo que junto con su irenista esposo había abrazado tras la matanza de Vassy de 1562, origen de las infaustas Guerras de Religión.⁵¹ De inme-

49. A diferencia de lo que sucederá con la duquesa de Bouillon, de la que hablaremos a continuación, la princesa viuda de Condé aceptó intercambiar opiniones teológicas con Maldonado, quien dejó de ella una descripción en extremo laudatoria. Véase “Ioannis Maldonati, Epistola ad Illustrissimum Ludovicum Borbonium, Montispenserii Ducem. Postquam Sedano reversis est anno 1573. De collatione ac disputatione cum Sedanensibus Calvinistis”, en Ioannis Maldonati, *Opera varia theologica tribus tomis comprehensa*, Lutetiae Parisiorum, apud Andream Pralard, 1677, epistolae et orationes, p. 35: “Nam & princeps & qui in eius erant familia audiebant avide quae a nobis de religione dicebantur, & comprehendebat animo facile mulier acris & intelligentis iudicii, & errores in quibus ab ineunte aetate versata fuerat, dolenter agnoscebat, & maxima laetitiae significatione veritatem approbabat” (“De hecho, los príncipes y los miembros de su familia escuchaban ávidamente lo que nosotros decíamos sobre religión. Aquella mujer de ánimo fácil y juicio e inteligencia agudos, comprendía los errores que había abrazado siendo joven, y los reconocía como tales con dolor, y con la mayor alegría aprobaba las verdades de la fe”).

50. Antonio Pérez de Goyena, “Juan Maldonado”, p. 1; François-Xavier de Feller, Charles Weiss y l’Abbé Busson, *Bibliographie universelle ou Dictionnaire historique des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes*, Paris, Gaumes Frères, 1848, vol. v, p. 433.

51. Para una completa síntesis del desarrollo del “coloquio de Sedan” y del evento previo en Chamery, véase Paul Schmitt, *La réforme catholique*, pp. 391-396. Para conocer los

diato Maldonado fue convocado por Albert de Gondi, conde –y futuro mariscal– de Retz, para montar similares *mise-en-scènes* en la ciudad de Metz, de la cual era gobernador. Por orden de este alto aristócrata, durante tres semanas consecutivas Maldonado organizó *catechismes de controverses* de periodicidad diaria, centrados en aspectos polémicos de la doctrina, como la misa y el Purgatorio, a los que los calvinistas locales estaban obligados a asistir.⁵²

Aún desde la tumba la contundencia polemista de Maldonado continuó preocupando a sus adversarios confesionales, como lo demuestra el encargo que en 1599 hizo el presbiterio de Ginebra al ministro y profesor de teología Charles Perrot, solicitándole que respondiera por escrito los vehementes ataques contra la doctrina evangélica lanzados por los controversialistas católicos Thomas Stapleton y Jean Maldonat⁵³ –¡nótese cómo dieciséis años después de su muerte, el ibérico continuaba inquietando con la solidez e ingenio de sus brulotes a los custodios del legado de Calvino!–. Las prevenciones de los pastores ginebrinos no eran producto de la mera paranoia. Maldonado, *a fighting theologian* al decir de Jonathan Pearl, pensaba y accionaba en función del estado de guerra perpetuo desatado por los protestantes.⁵⁴ La imaginería bélica que abundaba en sus discursos daba cuenta de ello. Los evangélicos debían ser combatidos con sus mismas armas. “¿Acaso no veríamos como ridículo que un hombre, desafiado a batirse con espada un día

detalles de la compulsa de boca del propio Maldonado, contamos con la extensa epístola que enviara a su comitente, el duque de Montpensier. Véase “Ioannis Maldonati, Epistola ad Illustrissimum Ludovicum Borbonium, Montispenserii Ducem”, pp. 34-43.

52. R. P. Mevrise, *Histoire de la naissance, du progres et de la decadence de l'heresie dans la ville de Metz & dans le pays Messin*, Metz, Jean Antoine, 1670, pp. 378-379. En estos embates anticalvinistas que el gobernador Gondi impulsó en la región de Metz, Maldonado fue ayudado por Edmond Auger y por Hubert Meurier. Las crónicas de época confirman que los tres oradores al paso, a pesar del breve lapso que permanecieron en la ciudad, dejaron una impresión tan profunda que daba la sensación de que habían vivido allí desde siempre. Al respecto, véase Stefano Simiz, *Prédications et prédicateurs en ville, xvie-xviii siècles*, Nancy, Presses Universitaires de Septentrion, 2015, p. 266.

53. Scott M. Manetsch, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford University Press, 2015 (2013), p. 246.

54. Jonathan Pearl, “Demons and Politics in France”, *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 12:2 (1985), p. 244.

determinado, se pusiera mientras tanto a practicar con el arco o con la lanza?”, preguntó el español de manera retórica en el marco de la inauguración de la cátedra de teología en el Collège de Clermont.⁵⁵ Con mucha frecuencia, las incandescentes alocuciones de nuestro jesuita, más cercanas al resonar de los tambores del reclutador que a la reflexiva *doxa* del catedrático, sumergían a su auditorio en una atmósfera guerrera que no dejaba más alternativa que empuñar las armas en defensa del papismo.⁵⁶ Un desagradable suceso, que por aquellos mismos años tuvo lugar en los claustros del colegio jesuita parisino, prueba de manera contundente que el potencial performativo de la arrebatada oratoria de los profesores ultracatólicos podía fácilmente derivar en exabruptos y episodios de violencia. El protagonista del hecho al que aludimos fue un colega de Maldonado, el valenciano Pierre-Jean de Perpignan, catalogado como uno de los más brillantes profesores del Colegio Romano (como antes lo había sido del Colegio de Coímbra). En abril de 1566, Francisco de Borja, tercer general de la Compañía, lo destinó a París con el objeto de reforzar el claustro docente del Collège de Clermont, donde se le asignó la titularidad de la cátedra de retórica y elocuencia. Pues bien, en el contexto de su lección inaugural, en un salón atestado de curiosos ansiosos por escuchar a aquel moderno émulo de Cicerón, el joven padre Perpignan denostó la fe de Calvino y la impiedad de sus ministros. Lo hizo para defender a los profesores españoles del Collège de Clermont, y en particular a Maldonado, de la ola de xenofobia que los enemigos de los jesuitas habían por entonces desatado en la capital del Reino. ¿Cómo se atrevían los hugonotes a calificar de bárbaro a Maldonado, cuando ellos mismos seguían a un líder asentado en el extranjero y adherían a una confesión nacida más allá de las fronteras de Francia?, preguntó desafiante el nuevo catedrático. Ante esta provocación, los calvinistas presentes en el salón comenzaron a importunarlo, silbando ruidosamente y profiriendo insultos agraviantes, de tal forma que un joven caballero católico que asistía a la disertación se vio obligado a desenvainar su espada en defensa de

55. Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, p. 183: “Ne trouverions-nous pas ridicule un homme qui, défié à se battre à l'épée à un jour indiqué, s'exercerait, en attendant, à manier l'arc ou la lance?”.

56. Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 297.

la fe de sus ancestros y de la integridad del orador.⁵⁷ Como podemos apreciar, aquellos eran tiempos en los que el deslizamiento del verbo al gesto lejos estaba de resultar extraordinario.

En el marco de esta constante hostilidad interconfesional, Maldonado no dejaba por momentos de experimentar algún grado de admiración por los sectarios de la *religion prétendue réformée*. En efecto, los adherentes a los dogmas ginebrinos ponían tanto ardor en los emprendimientos de tipo propagandístico que hasta sus soldados, sus mercaderes, sus zapateros, sus sastres y sus cerrajeros oficiaban como predicadores. Los intelectuales católicos que dedicaban su vida entera al estudio de la teología debían imitar a sus detractores y combatir en defensa de la antigua religión con idéntica inquina y ensañamiento. Y para ello, pocas armas más eficaces que el saber, que la ciencia, que la erudición: el enemigo debía ser diseccionado, analizado, deconstruido en detalle. No en vano Maldonado era un profundo conocedor de la monumental *Instituto religionis christianae* de Calvino, así como de los grandes mojones de la tratadística heterodoxa del *Cinquecento*, a la que interpelaba profusamente en su obra exegética. Por caso, es uno de los pocos autores de su tiempo que hace alusión a Geoffroy Vallée y a su *Béatitude des Chrétiens* (1572), un atrevidísimo opúsculo rápidamente retirado de circulación y librado a las llamas por orden del Parlamento de París.⁵⁸ Desde la perspectiva del extremeño, resultaba claro que solo conociendo de manera profunda y exhaustiva al enemigo, a los herejes en general y a los hugonotes en particular, podían los católicos aspirar con éxito a desactivar dialécticamente sus argumentos y a extirpar su doctrina de la república cristiana.

En el contexto de esta exacerbada gimnasia polemista no ha dejado de llamar la atención de los estudiosos la cordial –y otoñal– relación que Maldonado entabló de manera circunstancial con otro de los prohombres señeros del Renacimiento tardío: Michel de Montaigne. Dado que resulta difícil imaginar dos personalidades más enfrentadas que la del escéptico gascón y la del devoto extremeño, esta aparente

57. *Mémoires pour servir à l'histoire du Père Broet et des origines de la Compagnie de Jésus en France par un religieux du même Ordre, 1500-1564*, Le Puy, J.-M. Freydier, 1885, p. 610. El padre Perpignan moriría en París cinco meses más tarde.

58. Jean Céard, “De l’hérésie à l’athéisme: la notion d’hérésie selon le jésuite Maldonat”, pp. 60, 68-69. Vallée mismo fue quemado en París el 9 de febrero de 1574.

avenencia –ya que no amistad, como quiso la crítica pretérita– requiere un ensayo de explicación.⁵⁹ Richard Popkin defiende, con fundamentos quizás no demasiado contundentes, la tesis de que la empatía que ligaba a Montaigne y Maldonado se basaba en la común aceptación del fideísmo como herramienta clave para la refutación del calvinismo y como basamento común de la supuesta epistemología antiherética compartida por ambos personajes.⁶⁰ Cualquiera sea el caso, avancemos en la descripción de los hechos. En el transcurso de su célebre travesía por Suiza, Alemania e Italia, Montaigne se encontró con Maldonado en dos oportunidades: en la localidad francesa de Épernay, el 8 de septiembre de 1580, y en Roma, poco después de la Pascua de 1581. Existen indicios de que quizás se habían conocido antes, tal vez a mediados de la década de 1570.⁶¹ Respecto de aquellos encuentros, descritos en el *Journal du voyage*, Montaigne señala que en ambos casos departió amablemente con el jesuita pero siempre sobre cuestiones relativamente banales: la calidad de las aguas termales en el primer caso, la devoción religiosa y las costumbres de los romanos en el segundo. El intercambio de opiniones en torno al primero de estos tópicos, en particular la referencia al carácter repugnante de muchas de las mencionadas aguas curativas –capaces de provocar la muerte de cuanto insecto tuviera la desgracia de caer en ellas–, da lugar a una de las tantas secuencias cómicas presentes en el *Journal*.⁶² Por otro lado, el tema de conversación de la tertulia que tuvo lugar en Roma permite a Henri Busson identificar una impensada coincidencia entre el francés

59. Sobre la –con frecuencia exagerada– amistad entre el autor de los *Essais* y el jesuita español véase C. Aymonier, “Un ami de Montaigne: le jésuite Maldonat”, *Revue Historique de Bordeaux et du Département de la Gironde* 28 (1935), pp. 5-25; Clément Sclarafert, “Montaigne et Maldonat”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 52 (1951), pp. 65-93, 129-146; Alain Legros, “Montaigne et Maldonat”, *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum* 13:1-2 (2001), pp. 65-98.

60. Richard Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1983 (1979), pp. 118, 133-135.

61. Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957, pp. 431 ss.

62. François Rigolot, “Le rire de Montaigne. À propos des séquences comiques du *Journal de Voyage*”, en Dominique Bertrand (ed.), *Le rire des voyageurs (xvie-xviii siècles)*, Clermont-Ferrand, Presses de l’Université Blaise Pascal, 2007, p. 180.

y el ibérico: el rechazo que a ambos les provocaba la piedad excesivamente teatral y algo supersticiosa de los italianos.⁶³ Así describe Michel de Montaigne a Maldonado en el contexto de su primer acercamiento: “El señor de Montaigne encontró en la mencionada iglesia, después de la misa, al señor Maldonado, jesuita, nombre rodeado de fama a causa de su erudición en teología y filosofía”.⁶⁴ La descripción de estos cortesés y diplomáticos encuentros contenida en el *Journal du voyage* no se condice con la conclusión a la que llega el legendario demonólogo Pierre de Lancre, quien subraya una poco plausible –en rigor de verdad, disparatada– dependencia intelectual del escéptico Montaigne respecto del jerarca jesuita. Al decir del autor del *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, “Maldonado era el corazón y el alma del señor de Montaigne. Este último consideraba las opiniones de aquel tan bien fundadas que en una ocasión, estando ambos en Roma, y mientras el mencionado señor defendía un punto de vista en materia de religión que no lograba sostener con solidez, pretendió salir airoso afirmando que se trataba de una opinión de Maldonado, creyendo que este nombre bastaría para imponerse en la discusión”.⁶⁵ Cualquiera sea el caso, tras el redescubrimiento del *Voyage* de Montaigne en el siglo XVIII, y en concreto tras su publicación en 1774, muchos librepensadores ilustrados no pudieron sentirse menos que decepcionados por el escaso contenido subversivo del diario de viajes, del que de manera inequívoca daban cuenta las amables relaciones con el jesuita Maldonado, las referencias a Trento como “nuestro concilio”, las alabanzas recibidas de boca de Gregorio XIII o las frecuentes devociones eucarísticas recogidas en los

63. Henri Busson, “La pratique religieuse de Montaigne”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16:1 (1954), pp. 94-95.

64. Michel de Montaigne, *Journal du Voyage en Italie, Par la Suisse & L'Allemagne en 1580 & 1581*, avec des notes par M. de Querlon, Paris, Le Jay Libraire, 1774, t. I, p. 9: “M. de Montaigne acosta en ladite eglise après la messe M. Maldonat, Jhesuite duquel le nom est fort fameux, à cause de son erudition en theologie & philosophie”.

65. Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, ov il est amplement traicté des Sorciers & de la Sorcellerie*, Paris, Nicolas Bvon, 1612, p. 81: “Maldonat estoit le coeur & l'ame du sieur de Montagne, qui le tenoit pour si suffisant qu'estans à Rome ensemble, lors que ledict sieur soustenoit quelque aduis & point de religion qu'il ne pouuoit bien defendre il pensoit bien eschapper disant que c'estoit l'aduis du pere Maldonat, le croyant le plus suffisant”.

Essays.⁶⁶ ¿Las amables conversaciones en Épernay y en Roma contribuyen quizás a abonar la existencia de esta faceta inexplorada de Michel Eyquem, señor de Montaigne, que la crítica contemporánea no siempre se ha mostrado dispuesta a explorar?

La errante madurez de un inquieto jerarca de la Contrarreforma

¿Sufrió Maldonado los frecuentes alejamientos de sus libros y de sus clases que los requerimientos políticos de aquella era convulsionada le imponían? Todo indica que sí, al menos si nos dejamos guiar por la confesión que el propio ibérico le hizo al general Borja: “no hubiera cosa ninguna que me quitara la melancolía que suelo tener quando dexo de estudiar, sino ver el mucho fruto que por la grazia del Señor se sigue de la perdida de mis estudios”.⁶⁷ ¿Deseaba entonces retornar a París, a los claustros del instituto jesuita? La respuesta en este caso resulta más ambigua: “la ciudad [de Poitiers] quisiera [...] que yo estuviesse aquí algun tiempo a lo menos [...] Sobre esto no tengo que decir sino remitirme a la que V. P. ordenare. De buena gana quedare aquí, y de buena gana tornare a París, no obstante que las cosas passadas me hazen temblar, quando pienso que tengo que bolver”.⁶⁸ ¿Qué temía Maldonado si regresaba a la capital del Reino? Si por un lado anhelaba retomar sus investigaciones, por el otro sentía escalofríos ante la posibilidad de reanudar su tarea docente en el instituto claromontano. A la luz de los padecimientos que debió enfrentar cuando finalmente volvió a sentarse en su cátedra, la carta a Francisco de Borja adquiere una ominosa proyección profética.

Es bien sabido, por de pronto, que el suceso poco común de sus clases de filosofía y teología en el Collège de Clermont, sus ínfulas reformistas en materia curricular y las libertades que se tomaba para corregir de manera implacable a las principales luminarias del

66. Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 214.

67. Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, p. 578.

68. *Ibíd.*, p. 580.

pensamiento cristiano de los siglos precedentes –sin renegar por ello de los fundamentos y objetivos generales de la ortodoxia católica– le valieron a Maldonado ataques constantes por parte de sus colegas de la Sorbona, celosos del éxito de aquel extranjero e irritados ante la amenaza que el nuevo colegio de la Compañía de Jesús suponía para el monopolio de la venerable universidad local.⁶⁹ El problema, en efecto, trascendía la persona del ibérico. Era la congregación jesuita, aquella nueva milicia religiosa cuyos miembros no eran ni monjes ni seculares, la que en rigor de verdad desconcertaba a los doctos catedráticos universitarios.⁷⁰ Por lo mismo, la mítica casa de altos estudios fundada por Robert de Sorbonne no era la única institución exasperada por los hijos de Loyola. También el más reciente –y teóricamente menos vetusto y esclerosado– Collège Royal o Collège des Trois Langues (antepasado directo del actual Collège de France) adoptó desde el principio una actitud abiertamente hostil hacia el emprendimiento educativo ignaciano.⁷¹ No muy diferente era la animadversión que manifestaba el obispo de París, Eustache du Bellay, para quien el Collège de Clermont era un caballo de Troya pontificio que con su mera existencia amenazaba los principios del pujante galicanismo franco.⁷²

En lo que respecta a la Universidad de París, el cenit de esta conflictividad larvada se alcanzó a fines de 1574, en el marco de los debates sobre la Inmaculada Concepción, doctrina a la que Maldonado adhería pero

69. Todo indica que la inquina visceral de la Sorbona contra Maldonado se mantenía intacta un siglo después de su muerte. Tanto es así que los responsables de la recopilación de tratados del español publicada en París en 1677, los doctores Guillaume Dubois y Antoine Faure, no se atrevieron a incluir sus nombres en ninguna parte de los volúmenes, a causa del odio que la mayoría de los académicos parisinos sentían por el jesuita. Véase al respecto Henri Fouquieray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, vol. I, p. xvi.

70. Sobre la intensa rivalidad entre la Universidad de París y el Collège de Clermont jesuita véanse dos ejemplos clásicos de la erudición decimonónica: Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, pp. 75-119, 192-200, 349-410; Aristide Douarche, *L'Université de Paris et les Jésuites*, pp. 71-126.

71. No deja de resultar paradójico que la Sorbona y el Collège Royal, instituciones enemigas y rivales, olvidaran sus antiguas querellas para unir esfuerzos y coordinar ataques contra el Collège de Clermont jesuita.

72. Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 269.

a la que se negaba a conceder estatus de dogma de fe. Como la razón se hallaba de su parte, y dada la inexactitud de la denuncia de la Facultad de Teología (que lo acusaba de enseñar desde la cátedra que el estigma del pecado original también maculaba la naturaleza de María), otro de los obispos de París de aquellos tiempos, Pierre de Gondi, se vio obligado a absolverlo de toda sospecha de herejía el 17 de enero de 1575.⁷³ La defensa de Maldonado asumida por el prelado se dio en el marco de un feroz enfrentamiento entre la diócesis y la universidad, que involucró excomuniones varias, la intervención del papa y diversas sentencias del Parlamento local. La piedra del escándalo era el pretendido derecho de la Facultad de Teología parisina de condenar doctrinas heréticas sin contar con la autorización o el acuerdo previo del obispo local.⁷⁴ Era mucho, pues, lo que se ponía en juego detrás de estos sutiles debates teológicos sobre el sexo de los ángeles: ¿Basilea o Trento? ¿París o Roma? ¿El Reino o la Iglesia? La resolución episcopal no logró por completo domesticar a los enemigos del jesuita. Un año y medio después, el nuncio pontificio en París, Antonio Maria Salviati, daba cuenta de dos teólogos que habían solicitado su autorización para dar a la estampa un nuevo ataque contra Maldonado a propósito del mismo tema, la disputa sobre la Inmaculada Concepción. Dado que esta nueva embestida solo hubiera servido para generar mayores escándalos, el embajador del papa prohibió la publicación del opúsculo. La misma posición adoptó el procurador del rey en París.⁷⁵

73. Al respecto véase al exhaustivo estudio de José Ignacio Tellechea Idígoras, *La Inmaculada Concepción en la controversia del padre Maldonado con la Sorbona*, Vitoria, Ed. del Seminario, 1958. También Paul Schmitt, *La réforme catholique*, pp. 421-473 y Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, pp. 349-360. Los documentos en torno a esta controversia, incluido el decreto del obispo de Gondi, pueden consultarse en Carolus du Plessis d'Argentré, *Collectio Judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculo post Incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt & notati*, Lutetiae Parisiorum, apud Andream Cailleau, 1728, t. II, ff. 443-448: "Gesta sacrae Facultatis contra Maldonatum Profesorem Jesuitam in Collegio Claramontano".

74. Al respecto véase al relato claro y conciso contenido en Richard Simon, *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pieces critiques, Dont la plûpart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que très-difficilement*, Amsterdam, Jean Louis de Lormes, 1708, pp. 1-17.

75. La carta de la que extraigo esta información fue dirigida por Salviati a Tolomeo Galli, el célebre cardenal de Como, y firmada el 26 de junio de 1576. Véase Pierre Hurtubise y Robert Toupin (eds.), *Correspondance du nonce en France Antonio Maria*

Pocas dudas caben de que este delicado diferendo, extenso y plagado de intrigas, contribuyó de manera decisiva a poner fin a la carrera profesoral del español en la capital del Reino.⁷⁶ El giro laboral fue recibido de manera auspiciosa por el religioso, como se desprende de una misiva enviada en octubre de 1577 al cuarto general de la Compañía, el luxemburgués Everardo Mercuriano, sucesor de Borja. En este texto, el español consideraba que su alejamiento de París, lejos de significar el ostracismo que sus enemigos imaginaban, suponía una profunda y verdadera manumisión: la libertad era el territorio al que en rigor de verdad se lo estaba desterrando.⁷⁷ Lynn Martin alude a un posible motivo de índole personal que también habría impulsado al jesuita a abandonar de manera definitiva su rutilante carrera docente en París: la preocupación por una hermana soltera que vivía en España. Como quiera que haya sido, aun cuando Mercuriano aceptó la decisión de Maldonado de abandonar la capital francesa, no autorizó su viaje a la Península Ibérica, demasiado costoso y arriesgado, y le ofreció como compensación encargar a los jesuitas hispanos la resolución de cualquier problema que pudiera surgir en relación con aquella pariente cercana.⁷⁸

Alejado de la cátedra, Maldonado se refugió en la ciudad de Bourges para dedicarse a la investigación y a la redacción de sus textos exegéticos, en particular a un ambicioso comentario de los cuatro evangelios sinópticos. Sin embargo, la instalación en la capital histórica del Berry lejos estuvo de poder asimilarse a la torre de marfil anhelada por el exprofesor. Su erudición continuó funcionando como un potente imán del que resultaba difícil sustraerse. Entre los ilustres visitantes que por entonces buscaron entrevistarse con el español destaca la figura de un prestigioso intelectual que por largos períodos hizo de Bourges –una ciudad estrechísimamente asociada al *mos gallicus*– su residencia habitual. Me refiero al encumbrado Jacques Cujas, reputado en toda

Salviati (1572-1578), Rome, Université Pontificale Grégorienne-École Française de Rome, 1975, vol. II, p. 473.

76. Henri Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Église de Paris*, Paris, P. Lethielleux, 1904, p. 93.

77. Philippe Lécrivain, *Les Jésuites*, p. 53.

78. A. Lynn Martin, "Jesuits and Their Families. The Experience of Sixteenth Century France", *Sixteenth Century Journal* 13:1 (1982), p. 17.

Europa como un verdadero oráculo en materia jurisprudencial. A pesar de su notoria antipatía por la congregación loyoliana, Cujas no dudó en acercarse, rodeado de todos sus alumnos, al colegio jesuita local, para saludar al recién arribado Maldonado y prestar homenaje a su proverbial sapiencia.⁷⁹

Otro requerimiento que alteró el pretendido exilio dorado de nuestro eclesiástico se relaciona con la fundación de la Universidad de Pont-à-Mousson, nacida de la obsesión del cardenal Carlos de Guisa por dotar al vecino Ducado de Lorena de una institución que frenara la penetración del evangelismo protestante en el este del área de civilización francófona (manía que el prelado francés logró finalmente contagiar a su primo el duque de Lorena, al papa Gregorio XIII y a los generales de la Compañía Borja y Mercuriano). No por casualidad, de hecho, este establecimiento –que fue por entonces la única universidad francófona católica que existió, junto con la de Douai en Flandes, más allá de las fronteras del Reino de Francia propiamente dicho– fue creado en 1572, el mismo año de la masacre de San Bartolomé.⁸⁰ El mismo objetivo explica que tanto el cardenal de Lorena como su tocayo y pariente, el duque Carlos III, insistieran en que la dirección y el control de la nueva casa de altos estudios debía recaer en la Compañía de Jesús.⁸¹ Ahora bien, para 1578, cuatro años después de iniciadas sus actividades académicas en condiciones en extremo precarias, las dos facultades con las que por entonces contaba la flamante academia, la de Artes y la de Teología, carecían aún de estatutos.

79. Charles Hyver, *Maldonat et les commencements de l'Université de Pont-à-Mousson (1572-1582), avec pièces justificatives*, Nancy, N. Collin, 1873, pp. 53-54.

80. El primer historiador de la Universidad de Pont-à-Mousson fue el sacerdote jesuita Nicolas Abram († 1655). El manuscrito de su crónica, inédito durante siglos, fue en parte dado a conocer por un trabajo erudito de mediados del siglo XIX, también derivado de la pluma de un religioso de la Compañía, que ya hemos citado en una nota precedente: Auguste Carayon, *L'Université de Pont-à-Mousson*. El primer estudio original de los tiempos modernos vio la luz años más tarde: Eugène Martin, *L'Université de Pont-à-Mousson (1572-1768)*, Paris, Berger-Levrault, 1891. Para conmemorar los cuatro siglos de la creación de la universidad se celebró en Nancy un coloquio cuyas actas fueron dadas a la estampa dos años después: *L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son Temps. Actes du Colloque organisé par l'Institut de recherche régionale en sciences sociales, humaines et économiques de la Université de Nancy II (Nancy, 16-19 octobre 1972)*, Université de Nancy, 1974.

81. Charles Hyver, *Maldonat et les commencements de l'Université de Pont-à-Mousson*, p. 6.

Para cubrir el inaceptable vacío, la jerarquía jesuita convocó al padre Maldonado, quien se instaló entonces por seis meses en Pont-à-Mousson para redactar los imprescindibles reglamentos. Paradójicamente, el resultado de su trabajo no fue por completo del agrado del capítulo provincial de la Compañía, que rechazó el borrador por considerar que en muchos puntos se apartaba del espíritu ignaciano.⁸² No fue este el único fracaso que nuestro hombre debió soportar en relación con la nueva universidad. Por entonces Maldonado envió un largo escrito al duque de Lorena para persuadirlo de la inconveniencia de avanzar en la fundación de las dos facultades que aún restaba crear en Pont-à-Mousson, la de Derecho y la de Medicina, con el argumento de que estas dependencias arrebatarían a los jesuitas el pleno control de la universidad. Carlos III no se dejó convencer en lo que respecta a este punto, pero hizo público el respeto que le merecía la figura del –desairado– jesuita, invitándolo a predicar en la corte de Nancy, como años antes lo había hecho el rey Carlos IX en París.⁸³ Curiosamente, en el marco de esta polémica por el establecimiento de una facultad de Derecho en la universidad patrocinada por los Guisa, volvió a cruzarse en la vida de Maldonado un maquiavélico Jacques Cujas, que pretendió hacer recaer en un supuesto consejo epistolar del ingenuo jesuita la responsabilidad por su rechazo a la invitación del duque a sumarse a la escuela de Derecho local.⁸⁴ En función de lo dicho en este párrafo queda, pues, ampliamente demostrado que para fines de la década de 1570 el eclesiástico ibérico gozaba de una inocultable veneración y había logrado alcanzar el estatus de máxima lumbrera intelectual en al menos dos principados territoriales diferenciados e independientes: el reino galo y el ducado lorenés.⁸⁵

En 1578 Maldonado abandonó su voluntario confinamiento en Bourges para ejercer, por orden del general Mercuriano, el cargo de visitador

82. Charles Hyver, *Maldonat et les commencements de l'Université de Pont-à-Mousson*, p. 31.

83. *Ibid.*, pp. 46-57.

84. *Ibid.*, pp. 54-55.

85. Aunque geopolíticamente inviable en la larga duración, el Ducado de Lorena fue un principado soberano independiente en la Europa de la primera modernidad. Por otro lado, es ampliamente conocida la relación entre este Estado fallido y la represión judicial de la brujería en el periodo. Al respecto véase William Monter, *A Bewitched Duchy: Lorraine and its Dukes, 1477-1736*, Genève, Droz, 2007.

de la Compañía de Jesús en la provincia de Francia. Ello le permitió recorrer gran parte del Reino e inspeccionar los colegios jesuitas dispersos por el territorio. La gira del español comenzó en la Universidad de Pont-à-Mousson, en Lorena. Continuó con la inspección del Collège de Clermont en París. Tras una estadía no programada en Poitiers, el viaje continuó con la visita al colegio de la Compañía en Burdeos. Le tocó luego el turno a los colegios de Billom y Mauriac, en Auvernia, decanos de las instituciones educativas jesuitas en Francia. Berry y Borgoña fueron las siguientes provincias recorridas por el visitador: en ellas tuvo la oportunidad de realizar un informe sobre los colegios de Bourges y de Nevers. El recorrido concluyó con una nueva visita al instituto parisino.⁸⁶

Acabada esta tarea, y tras un fugaz retorno a la tranquilidad de su gabinete en Bourges, Maldonado se trasladó a Roma en calidad de *député par la province de Paris*, para participar de la IV Congregación General de la Orden, que se celebraría entre el 7 de febrero y el 22 de abril de 1581. Dice mucho sobre el prestigio del personaje que se le asignara el honor de pronunciar el discurso inaugural del cónclave.⁸⁷ En aquella magna asamblea el italiano Claudio Acquaviva sería ungido quinto *Preposito generale della Compagnia di Gesù* (el general Mercuriano había fallecido el 1º de agosto del año precedente). Concluida la elección del nuevo Papa Negro, la vida de Maldonado experimentó un giro, responsable de que nuestro hombre no volviera a poner jamás un pie en territorio galo: el general Acquaviva y el papa Gregorio XIII decidieron retenerlo en Roma con la intención de monopolizar sus reconocidas dotes intelectuales. En concreto, el joven general teramano y el anciano pontífice boloñés aspiraban a que el jesuita colaborara –en su carácter de pedagogo– en la redacción de la *Ratio Studiorum* y contribuyera –en su carácter de helenista– a la revisión de la *Septuaginta*. Sin embargo, el destino quiso que el extremeño disfrutara de su nueva posición solo durante un breve período. El 5 de enero de 1583, Maldonado falleció súbitamente en la metrópoli romana. Tenía tan solo cuarenta y nueve años.⁸⁸

86. Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, pp. 440, 459-462.

87. Antonio Pérez de Goyena, "Juan Maldonado", p. 1.

88. Por razones que no logro discernir con claridad, en un breve artículo de difusión de factura reciente, el filósofo argentino Alberto Buela emplea la expresión "exégeta bacán" para referirse a Maldonado. En el lunfardo, nombre con el que se designa al

Pensando con demonios en el infierno de la guerra intestina

Aunque resulte difícil de concebir en función del carácter prolífico de su pluma (se le atribuyen no menos de veinte tratados), Maldonado no publicó ninguna obra durante el transcurso de su medio siglo de existencia. Una explicación posible de semejante anomalía quizás resida en la irrefrenable pulsión que lo inducía de manera constante a revisar sus conclusiones, a modificar la presentación de sus clases y a alterar las interpretaciones vertidas en sus manuscritos. Resulta comprensible, entonces, que los editores, a pesar de la fascinación intelectual que el jesuita ejercía sobre un vasto público, no osaran nunca editar sus cursos en vida, por temor a que él mismo los desacreditara poco después de que hubieran sido dados a la estampa.⁸⁹ Paradójicamente, Maldonado compartía este perfeccionismo, hijo de una erudición en permanente eferescencia y evolución, con una de sus grandes obsesiones intelectuales, el picardo Juan Calvino, que aun cuando publicó en repetidas ocasiones su monumental *Institutio religionis christianae*, fue alterando de tal manera el contenido y la forma del tratado que los seis capítulos de la edición príncipe se transformaron finalmente en más de ochenta en la versión final de 1559/1560.⁹⁰

Sin lugar a dudas, el *opus magnum* del español fueron los ambiciosos *Commentarii in quattuor evangelistas*. Una paradoja envuelve su accidentada historia editorial. En efecto, Maldonado falleció quince días después de haber enviado el manuscrito inconcluso al general Acquaviva. El inesperado deceso sin dudas complicó la impresión de la monumental obra, que finalmente vio la luz en 1596, trece años después de la extinción física del biblista, gracias a la imprenta de la Universidad de Pont-à-Mousson y a una comisión de cinco teólogos que se encargó de completar y corregir

argot originado en los bajos fondos de la ciudad de Buenos Aires, “bacán” significa “persona que vive sin privaciones y que disfruta de una posición acomodada”, caracterización que en rigor de verdad le cabe a la abrumadora mayoría del alto clero antiguorregimental. Véase Alberto Bucla, “Maldonado, el exégeta bacán”, *Boletín de Información e Inteligencia Estratégica* 21 (2016), pp. 3-4.

89. Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 306.

90. Bernard Cottret, *Calvino. La fuerza y la fragilidad*, trad. María Teresa Garín Sanz de Bremond, Madrid, Editorial Complutense, 2002 (1995), p. 292.

los borradores originales.⁹¹ De esta manera, la institución de la cual desciende en línea directa la actual Université de Lorraine pagaba su deuda de gratitud con el afamado castellano que tanto la había apuntalado en sus comienzos. Estos *Commentarii*, transformados de allí en más en una de las referencias obligadas en materia de exégesis neotestamentaria, alcanzaron un éxito extraordinario, y se beneficiaron con treinta y dos ediciones en el siglo posterior a su publicación.⁹² No fueron, sin embargo, el único trabajo de Maldonado editado póstumamente. En 1604 apareció de manera simultánea en Colonia y en Lyon un manual de confesores de su autoría, que sería reeditado en francés una década más tarde.⁹³ Otro tratado exegetico relevante, los *Commentarii in quatuor Prophetas: Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielelem*, fue dado a la estampa en 1609.⁹⁴ Por último, en 1614

91. Ioannis Maldonati, *Commentarii in qvattuor evangelistas*, Mussiponti, ex typographia Stephani Mercatoris, 1596. Para el largo listado de ediciones posteriores véase Klaus Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer autoren (1500-1700). Tomo II (M-Z)*, Madrid, CSIC, 1999, pp. 17-19. Todas las ediciones publicadas hasta 1607 respetan *ad litteram* la que los jesuitas de la Universidad de Pont-à-Mousson dieron a luz a fines de la década de 1590. Estos primeros editores se abstuvieron de reemplazar la versión de la Biblia latina que Maldonado usa por la *Vulgata* de Roma, que no había aparecido aún en vida de nuestro jesuita. Por lo tanto, allí donde en el Evangelio de San Mateo la edición de la *Vulgata* publicada por orden de Clemente VIII decía *panem nostrum supersubstantialem* en lugar de *panem nostrum quotidianum*, los editores de Pont-à-Mousson dejaron intacta esta última frase a fin de que la glosa de Maldonado, que no podía aplicarse a la expresión “sobresustancial”, conservara sentido. Los editores posteriores a 1607 no manifestaron similares escrúpulos: superpusieron la voz “sobresustancial” a la explicación que Maldonado había dado de la palabra “cotidiano”, estableciendo entre el texto bíblico y su interpretación una incongruencia insalvable de la cual no era responsable el religioso extremeño. Al respecto véase Augustin y Alois De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques. Cinquième série*, Liège, L. Grandmont-Donders, 1859, p. 507.

92. José Ignacio Tellechea Idígoras, “Maldonado, Juan”, p. 2484. Existe traducción al castellano de este *capolavoro* exegetico católico: Juan de Maldonado S.J., *Comentario a los cuatro Evangelios*, eds. y trads. Luis María Jiménez Font y José Caballero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950-1954.

93. Ioannis Maldonati, *Summum Casuum conscientiae*, Lugduni, Haeredes Guilielmi Rovilii, 1604 (Coloniae, apud Ioannem Honthemium, 1604); Ídem, *Summula cuilibet Sacerdoti Confessiones Poenitentium audienti scitu per utiles*, Lugduni, apud Haeredes Guilielmi Rovilii, 1604 (Coloniae, apud Ioannem Honthemium, 1604); Ídem, *Le Somme des cas des conscience*, Rouen, Jacques Besogne, 1614.

94. Ioannis Maldonati, *In quatuor Prophetas. Expositio Psalmi CIX. Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis*, Lugduni, Horatium Cardon, 1609 (Parisiis,

se publicaron en Lyon los dos volúmenes, hasta entonces inéditos, de un denso tratado sobre los siete sacramentos.⁹⁵

¿Contribuyó esta curiosa sequía editorial y el carácter póstumo de la publicación de la totalidad de sus obras a sumir en el olvido a quien en vida fuera uno de los jerarcas de la Iglesia católica más destacados de su tiempo? Cualquiera sea el caso, no caben dudas de que a pesar de su influencia política y de su relevancia intelectual, Maldonado sigue resultando en la actualidad un autor relativamente desconocido y poco estudiado por la historiografía no confesional. Como ocurrió con muchos otros intelectuales católicos de la Alta Edad Moderna, su figura continuó generando interés hasta las postrimerías mismas de la era barroca. Prueba de ello es la publicación de tres tomos de sus tratados de teología moral, aparecidos en París en 1677, así como el pormenorizado artículo que el insigne Pierre Bayle le dedicara en su mítico *Dictionnaire historique et critique* de 1697.⁹⁶ Con el inicio del Siglo de las Luces, sin embargo, la fama del escriturista hispano comenzó a eclipsarse más allá del estrecho círculo de los glosadores bíblicos. Algunos indicios sugieren, incluso, que comenzaba a convertirse

1610). Existe cierto consenso respecto de que los trabajos de Maldonado sobre los libros del Antiguo Testamento resultan marcadamente inferiores a sus comentarios sobre los Evangelios. Véase E. Stroehlin, “Maldonat (Jean)”, en F. Lichtenberger (ed.), *Encyclopédie des Sciences Religieuses. Tome VIII: Lasco-Mathésius*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp. 600-601.

95. Ioannis Maldonati, *Disputationum ac controversiarum decimarum circa septem Ecclesiae Sacramenta*, Lugduni, s/d, 1614. Se trata, en realidad, de una edición defectuosa de las glosas de Maldonado al cuarto libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En función de algunas aserciones discutibles contenidas en el texto, no pocos eruditos negaron la autoría del extremeño. En su *Bibliotheca Scriptorum* de 1643, el jesuita Philippe Alegambe rechaza de plano la posibilidad de que el tratado hubiera sido escrito por un teólogo de la Compañía. En 1667 el Santo Oficio español incluyó esta disputación sobre los sacramentos en el Índice de libros prohibidos. En 1677, dos doctores de la Sorbona, profundos admiradores de Maldonado, publicaron una nueva edición del tratado a partir del cotejo de varios manuscritos, una versión sustancialmente superior a la de 1614. Véase Maurice de la Taille, “A propos d’un livre sur la Cène”, *Gregorianum* 11:2 (1930), pp. 198-199.

96. Ioannis Maldonati, *Opera varia theologica tribus tomis comprehensa*; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique. Tome seconde, premiere partie (H-O)*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, pp. 514-518. El primer tomo de los tres que forman parte de la edición de 1677 contiene una breve pero no menos valiosa noticia “De vita et scriptis Maldonati”. Véase Ioannis Maldonati, *Opera varia theologica*, t. I, pp. VII-XII.

en un personaje relativamente desconocido para sus compañeros de orden. Por caso, cuando *circa* 1708 el padre Louis de Saligny fue trasladado al Collège de La Flèche, en el Anjou histórico, con la misión de traducir al latín los sermones del legendario “rey de predicadores y predicador de reyes”, el recientemente fallecido Louis Bourdaloue se vio obligado a consultar las obras de Maldonado, y para su sorpresa halló en ellas una sutileza doctrinal y una profundidad exegética tan notables que sintió el irrefrenable impulso de escribir una biografía del personaje.⁹⁷ El asombro experimentado por un académico como de Saligny, que durante ocho años había estado al frente de la cátedra de teología positiva en el Collège de Bourges, demuestra de manera contundente que los tratados del otrora reputado polemista no eran ya textos de consulta frecuente en las grandes usinas de pensamiento católico.⁹⁸ A partir de la segunda mitad del siglo XIX renació el interés por aspectos específicos de su biografía y de su producción. Pero aun así, la abrumadora mayoría de los libros y artículos que le fueron dedicados hasta muy entrado el siglo XX salieron de la pluma de apologetas de explícita formación católica y recortado espíritu crítico.⁹⁹ De hecho,

97. *Mémoires pour servir à l'histoire du Père Broet*, p. 592.

98. Una breve noticia biográfica sobre Louis de Saligny puede consultarse en Augustin y Alois De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques. Troisième série*, Liège, L. Grandmont-Donders, 1856, p. 686.

99. Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*; Charles Hyver, *Maldonat et les commencements de l'Université de Pont-à-Mousson*; J. Annat, “Les révisions du texte de Maldonat, d'après un document inédit”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 5:2 (1904), pp. 250-259; Louis Saltet, “Les leçons d'ouverture de Maldonat à Paris (1565-1576)”, pp. 327-347; Emile Amann, “Maldonat”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Lateouzey et Ané, 1927, vol. IX/2, cols. 1772-1775; Romualdo Galdós, “En el cuarto centenario del nacimiento de Maldonado (1533-1933)”, *Estudios Eclesiásticos* 13:49-50 (1934), pp. 73-89; J.M. Bover, “El padre Juan de Maldonado S.I., teólogo y escriturario”, *Razón y Fe* 104 (1934), pp. 481-504; Romualdo Galdós, “¿Qué año nació Juan Maldonado?”, *Estudios Eclesiásticos* 15:58 (1936), pp. 256-263; Jesús Iturrioz, “Maldonado en Salamanca”, pp. 221-234; Romualdo Galdós (ed.), *Miscellanea de Maldonato anno ab eius nativitate quater centenario (1534?-1934)*, Madrid, CSIC, 1947; Jesús Iturrioz, “Magisterio filosófico de Juan Maldonado”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 4:13 (1948), pp. 49-59; José Caballero, “Introducción general”, en Juan de Maldonado S.J., *Comentario a los cuatro Evangelios*, t. 1, pp. 1-43; R. Deville, “Assidua s. Scripturae studiosis theologiae necessaria iuxta Maldonatium”, *Verbum Domini* 29:1 (1951), pp. 107-111; José Ignacio Tellechea Idigoras, *La Inmaculada Concepción en la controversia del padre Maldonado*; Ídem, “Metodología teológica de Maldonado”, *Scriptorium Victorienne* 1:2 (1954), pp.

en términos generales cabe afirmar que la moderna historia académica ignoró de manera sistemática la figura y la producción de Maldonado.¹⁰⁰ A pesar de sus méritos intrínsecos, los trabajos más recientes –como los firmados por Jean Céard, Paul Schmitt, Klaus Reinhardt, Jonathan Pearl, Alain Legros y Timothy Chesters– no alcanzan a cubrir la enorme laguna existente en torno del postergado jesuita.¹⁰¹

183-255; Ídem, “El argumento de los padres y la Inmaculada Concepción según el P. Maldonado SJ”, *Revista de Estudios Teológicos* 14 (1954), pp. 3-40; Alaphridus Marranzini S.J., “De theologica methodo Maldonati”, en *Atti del Congresso Internazionale tenuto dalla Pontificia Università Gregoriana in occasione del iv centenario della sua fondazione. Vol. I: Problemi scelti di teologia contemporanea. Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso 14-17 Ottobre 1953*, Roma, Universitatis Gregoriana, 1954, pp. 133-141; A. Rivera, “La Virgen en los comentarios evangélicos del P. Juan de Maldonado S.J.”, *Estudios Marianos* 24 (1963), pp. 201-229; Luis Ángel, “Mt 1-2 en Maldonado”, *Estudios Josefinos* 30:59 (1976), pp. 41-70; A. Rivera, “Doctrina y culto mariano en la polémica de Juan de Maldonado S.J. con los Reformadores”, en *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. xvi (pars altera). Collana Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis*, Zaragoza, 1979, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1984, vol. 5, pp. 53-65; Ángel Luis Iglesias, “La paternidad de S. José en la obra de Maldonado”, *Estudios Josefinos* 39:77 (1985), pp. 63-70; José Ignacio Tellechea Idígoras, “La nueva educación humanística: Juan Maldonado”; Stefano De Fiores y Luigi Gambero (eds.), *Testi mariani del secondo millennio. 5: Autori moderni dell'Occidente (secc. xvi-xvii)*, Roma, Città Nuova, 2003, pp. 309-318. Al menos dos disertaciones defendidas en el siglo precedente en la Pontificia Università Gregoriana han tenido como tema principal la obra y el método de Maldonado: en 1942, la de J.B. Marcano, *La oración de Cristo por los apóstoles (Juan 17, 17-19) según Maldonado*; y en 1949, la de Luigi Cattani, *Il metodo teologico di Giovanni Maldonado nella sua teoria della predestinazione*. En la Pontificia Università della Santa Croce, Rogelio de la Garza defendió en 1995 una tesis doctoral también dedicada a nuestro personaje: *Las parábolas en la exégesis de Juan Maldonado*.

100. Solo un profundo desconocimiento del personaje explica, por caso, que un erudito como Mandrou sostuviera que Maldonado no era un autor de gran renombre en su propio tiempo, cuando en rigor de verdad la realidad era exactamente la opuesta. Véase Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au xviii^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, p. 143.

101. Jean Céard, “De l'hérésie à l'athéisme: la notion d'hérésie selon le jésuite Maldonat”; Paul Schmitt, *La réforme catholique*; Klaus Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren*, pp. 9-19; Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999, pp. 59-76; “Maldonado, Juan (1534-1583)”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, vol. III, pp. 710-711; Alain Legros, “Maldonat, Jean (Juan Maldonado)”, en Philippe Desan (ed.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 626-628; “Maldonado, Juan (Casas de

No caben dudas del rol seminal que Maldonado tiene en la historia de la evolución de la demonología radical europea, tema principal del ensayo que nos ocupa. Tal como señalamos al comienzo de estas páginas, esta destacadísima influencia, hasta hace pocos años subvaluada, se relaciona específicamente con el curso que el religioso dictó en el Collège de Clermont durante el año académico 1571-1572. La preparación de estas conferencias siguió de cerca el ya mencionado raid de evangelización y polémica anticalvinista que se desarrolló en 1570 en el Poitou oriental. En París, las clases –en particular las dedicadas al tema demonológico– se dictaron en un latín simple y sencillo, orientado a captar una audiencia lo más amplia posible. El mismo objetivo explica que las exposiciones sobre los malos espíritus se programaran los domingos o en días festivos.¹⁰² Ello, sumado a la capacidad retórica del disertante, contribuyó a transformar sus clases en un evento extraordinariamente exitoso y popular, circunstancia que sin dudas colaboró para que se exacerbara la inquina con la que el cuerpo profesoral de la Sorbona observaba al hábil loyoliano.¹⁰³ Tal como François Lecercle sugiere con perspicacia, no se puede descartar la hipótesis de que esta extensa serie de lecciones destinadas a un público de laicos cultivados –en extremo pioneras, si tomamos en consideración que preceden por dos o tres años a la publicación del diálogo de Lam-

Reina, 1533/34-Rome, 1583)”, en Colette Nativel (ed.), *Centuriae latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières. Vol. II: À la mémoire de Marie-Madeleine de la Garanderie*, Genève, Droz, 2006, pp. 491-498; Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*, Oxford University Press, 2011, pp. 32-34, 83-86.

102. Jean-Marie Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, pp. 263-264. Maldonado desarrollaba sus cursos de teología los días de semana. El domingo no dictaba clases, pues los dedicaba a tratar materias alejadas de sus enseñanzas de corte clásico. De allí la diversidad de manuscritos que dan cuenta de estas lecciones dominicales. Entre estos tópicos exóticos predicados en día domingo se encontraban los problemas de demonología. Véase Maurice de la Taille, “A propos d’un livre sur la Cène”, p. 200.

103. Jean Céard sintetiza la cuestión con admirable precisión en “De l’hérésie à l’athéisme: la notion d’hérésie selon le jésuite Maldonat”, p. 59: “Frappé de ce que les theologiens de la Sorbonne restaient enfermés dans leur faculté, dans leur langage technique et leurs concepts d’accès malaisé, il n’a pas craint d’ouvrir à leur portes, malgré eux, un cours de théologie intelligible à tout homme cultivé” (“Afectado porque los teólogos de la Sorbona se mantenían encerrados en su Facultad, en su lenguaje técnico y en sus conceptos de difícil acceso, [Maldonado] no tuvo temor de abrir en sus propias narices, y a pesar de ellos, un curso de teología inteligible para todo hombre cultivado”).

bert Daneau, con el que se abre formalmente la edad de oro del tratado demonológico tardorrenacentista– deba considerarse una reacción ante la avanzada de autores como Johann Wier, que pretendían encapsular a la brujería en la esfera de la imaginación, el morbo melancólico y los desórdenes de la mente.¹⁰⁴ Si esta interpretación resulta acertada, cabe postular aquí la existencia de un inesperado vaso comunicante entre las demonologías de Maldonado y de Bodin, pues como resulta ampliamente conocido, la obsesión por refutar los argumentos del médico personal del duque de Clèves, contrarios a la represión judicial de la brujería, fue uno de los motores principales que impulsó la redacción y publicación de la *Démonomanie des sorciers*. Claro que con la identificación de este enemigo común acaban las coincidencias entre las ciencias del demonio de ambos pensadores, pues mientras que el francés buscó rebatir las teorías de Wier subrayando –en contra de la difundida vulgata tomista– la materialidad de los ángeles y demonios, el español encaró la más ardua tarea de probar que a pesar de su absoluta inmaterialidad, las entidades intermedias, en particular las de voluntad perversa, podían interactuar con los seres humanos esparciendo por todo el ancho del orbe cristiano flagelos tales como la superstición, la magia maléfica y la herejía.

Mientras que las clases de Maldonado dedicadas a las naturalezas angélicas tenían como trazo distintivo una precisión quirúrgica, una sutileza

104. François Lecerle, *Le retour du mort. Débats sur la sorcière d'Endor et l'apparition de Samuel (xvie-xviii siècle)*, Genève, Droz, 2001, p. 186. Aunque sin hacer alusión directa a Wier, también concuerda con esta interpretación Pierre Kapitaniak en “Du progrès et de la promotion des démons: démonologie et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux xvi^e et xvii^e siècles”, *Études Épistémè* 7 (2005), p. 54: “une des grandes figures de cette science des démons, le jésuite espagnol Jean Maldonat, reflète parfaitement cette orientation [...] en étudiant non seulement comment «les démons exercent leur puissance sur la volonté de l'homme», mais aussi leur pouvoir sur les «corps humaines» et sur les «choses extérieures»” (“una de las grandes figuras de esta ciencia de los demonios, el jesuita español Juan Maldonado refleja perfectamente esta orientación [...], pues no solo estudiaba cómo «los demonios ejercían su poder sobre la voluntad del hombre», sino también cómo lo ejercían sobre los «cuerpos humanos» y sobre las «cosas exteriores»”). Chesters nos recuerda que Wier no fue el único demonólogo protestante con quien de manera explícita o implícita Maldonado debatió en sus clases, pues en este grupo cabe también incluir a Ludwig Lavater, cuyo tratado sobre espectros y aparecidos se publicó (en alemán –1569– y en sucesivas traducciones al latín, francés e inglés –1570-1572–) poco antes del inicio del curso sobre ángeles y demonios que aquel dictara en el Collège de Clermont. Véase Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France*, p. 84.

asombrosa y una originalidad audaz, las centradas en el estudio de los demonios se caracterizaron por un tono más tosco y brutal, expresión de un *ethos* militantemente político, abiertamente confesional e ineluctablemente mesiánico. De hecho, las conferencias dedicadas a los espíritus impuros trasuntan un dejo de amargura que parece haber potenciado el celotismo del autor, sin dudas desencantado por el desenlace político-diplomático de la recién finalizada tercera Guerra de Religión. Esta fase del conflicto, en efecto, había sido testigo de severas derrotas infringidas a los ejércitos protestantes por las fuerzas católicas al mando del duque de Anjou, hermano menor del monarca reinante: la batalla de Jarnac el 13 de marzo de 1569, y la de Moncontour el 3 de octubre del mismo año. Ambos eventos tuvieron catastróficas consecuencias para los hugonotes: mientras que en el marco del primer combate perdió la vida Luis de Borbón, fundador de la casa de los príncipes de Condé y tío de Enrique de Navarra, en el contexto del segundo las tropas protestantes, por entonces al mando del almirante Gaspar de Coligny, perdieron cerca de la mitad de sus 16.000 efectivos. En el interín, el fracaso del sitio de la ciudad de Poitiers (julio-septiembre de 1569) también supuso un duro golpe para los líderes calvinistas. Ahora bien, la preternatural habilidad estratégica y la inagotable capacidad política de Coligny, futuro mártir de la San Bartolomé, estaban llamadas a producir un verdadero milagro para la causa evangélica: tras retirarse a cuarteles de invierno en el extremo sudoeste de Francia, cuadrante del Reino que los hugonotes controlaban sin mayores dificultades, el almirante lanzó una inesperada ofensiva a comienzos del verano de 1570 que concluyó en la derrota del ejército regio en la batalla de Arnay-le-Duc, en el hostil territorio de Borgoña, el 27 de junio de 1570.¹⁰⁵ Este inesperado éxito, que al decir de uno de sus principales biógrafos debe considerarse como uno de los mayores logros militares de la carrera de Coligny, colocó a los rebeldes en una nueva posición de ventaja, que relativizaba de manera radical

105. Para un estudio exhaustivo de las campañas militares correspondientes a la tercera guerra de religión véase un texto clásico, que conserva una enorme utilidad a pesar del paso del tiempo: James W. Thompson, *The Wars of Religion in France, 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici, Philip II*, New York, Frederick Ungar, 1958 (1909), pp. 349-421. Si se desea consultar una síntesis más reciente, véase Nicola-Mary Sutherland, *The Huguenot Struggle for Recognition*, New Haven, Yale University Press, 1980, pp. 158-177.

las notables victorias católicas del año precedente.¹⁰⁶ Un halo de genuina invencibilidad comenzaba por entonces a rodear al ejército apóstata. Los celotes del partido católico no podían dejar de advertir que las huestes del Anticristo eran las que estaban obteniendo los resultados más promisorios. Al mismo tiempo, las arcas reales comenzaban a dar muestras de evidente agotamiento. La tercera guerra había durado el doble que cualquiera de las fases precedentes del conflicto. Por entonces, el costo presupuestario generado por las escaramuzas militares alcanzaba los 18 millones de libras anuales.¹⁰⁷ Ello explica los motivos por los que en las postrimerías de cada nuevo estallido de violencia el bando moderado recuperaba fuerzas.¹⁰⁸ Si a la crisis del fisco regio le sumamos la situación de empate militar –la incapacidad de ambos bandos de derrotarse de manera permanente y definitiva–, se comprende con facilidad la decisión política abrazada por Catalina de Médici y Gaspar de Coligny: alcanzar una nueva tregua o compromiso que sustituyera las maniobras militares con un nuevo experimento de coexistencia pacífica.

La resolución de la crisis, que en parte reflejaba el creciente involucramiento del joven monarca francés en la fijación de las coordenadas políticas de su gobierno, no puede sino considerarse como un flagrante retroceso de la facción extremista representada en el Consejo Real por la Casa de Guisa, destacada protectora del Collège de Clermont en el que enseñaba Juan Maldonado.¹⁰⁹ Un dato fáctico alcanza para probar esta tesis: la Paz de Saint-Germain-en-Laye del 8 de agosto de 1570 resultó relativamente benevolente con el partido hugonote, pues no solo le garantizó la libertad de culto en diversos ámbitos específicos, sino que además introdujo como novedad la cesión de cuatro *places fortes* de

106. Junko Shimizu, *Conflict of Loyalties: Politics and Religion in the Career of Gaspard de Coligny, Admiral of France, 1519-1572*, Genève, Droz, 1970, p. 35.

107. James B. Wood, *The King's Army: Warfare, Soldiers and Society during the Wars of Religion in France, 1562-1576*, Cambridge University Press, 1996, p. 285.

108. Arlette Jouanna, "Le temps des Guerres de Religion en France (1559-1598)", en *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, p. 184.

109. El mismo mes en el que se firmó la paz que puso fin a la tercera guerra, el viejo cardenal de Lorena, que varios años antes había precipitado el conflicto con su deseo de exterminar a la herejía interna y externa, cayó en desgracia y debió abandonar su sitial en el Consejo Real. Véase Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge University Press, 2005 (2ª ed.), p. 71.

sûreté –La Rochelle, Cognac, Montauban y La Charité-sur-Loire– como garantía de que la Corona y la facción católica respetarían lo acordado.¹¹⁰ Gaspar de Coligny fue invitado a la corte, al mismo tiempo que la reina madre Catalina de Médici comenzaba las negociaciones para concretar el matrimonio entre el calvinista Enrique de Borbón, rey de Navarra, y Margarita de Valois, hermana del rey Carlos IX. Por todo lo dicho, no resulta difícil comprender por qué la facción católica radical reaccionó airadamente ante los resultados fácticos de la tercera guerra de religión, un enfrentamiento que por momentos pareció preanunciar el aniquilamiento de los herejes en Francia, pero que súbitamente concluyó con una paz considerada beneficiosa para el calvinismo vernáculo. Para los fanáticos antiprotestantes el acuerdo alcanzado en agosto de 1570 suponía una vil traición a la causa de la fe verdadera, una muestra de debilidad –en el mejor de los casos– o de duplicidad –en el peor– del régimen de Carlos IX y de su madre. Don Frances de Álava, embajador de España en la corte de los Valois, no dudó en calificar de “paz del diablo” al decreto de Saint Germain. Cabe aclarar que este activo agente de Felipe II en la corte francesa tenía como confesor a Maldonado. Por su parte, el papa Pío V, que en sendos breves pontificios había instado a los cardenales de Borbón y de Lorena a sabotear las negociaciones con Coligny, vaticinó a Catalina de Médici –en una misiva fechada el 25 de septiembre de 1570– su pronto arrepentimiento por la firma de un acuerdo en extremo nocivo tanto para la Corona francesa como para la fe católica.¹¹¹ También Francesco Bramante, nuncio extraordinario enviado a París por el pontífice, condenó el pacto *ad nauseam*, incluso en presencia del rey y de la reina madre, a quienes dedicó su protesta más enérgica en el marco de una audiencia privada de más de dos horas de

110. Para algunos historiadores, la Paz de Saint-Germain-en-Laye configura a *Calvinist charter*, una suerte de Carta Magna hugonote. Véase Nicola-Mary Sutherland, *The Huguenot Struggle for Recognition*, pp. 175-177; André Stegman (ed.), *Édits des guerres de religion*, Paris, Vrin, 1979, pp. 69 ss. De hecho, Saint-Germain-en-Laye es más que un simple edicto de pacificación. Se trata de un ambicioso edicto de tolerancia, y como tal, es un antecedente directo del más conocido Edicto de Nantes. Véase Jean-Louis Bourgeon, “Mieux qu’un édit de pacification: un édit de tolérance (Saint-Germain, 1570)”, *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* 155:3 (2009), pp. 701-703.

111. Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, p. 112.

duración.¹¹² Es en el contexto de estas tensiones, exacerbadas por una facción ultracatólica que se negaba a otorgar legitimidad y validez a la Paz de Saint-Germain-en-Laye, que Juan Maldonado se aprestó a dedicar parte sustancial de su curso de teología del año académico 1571-1572 al análisis de los ángeles y de los demonios.

Dado que, como ya sabemos, Maldonado no publicó ningún tratado en vida, su influencia sobre la teoría y la *praxis* demonológicas deriva directamente de las atestadas clases dictadas en el colegio jesuita parisino, durante las cuales no era inusual que hasta cuatrocientos asistentes se reunieran para escucharlo o que el salón se llenara mucho antes de la hora de inicio del curso.¹¹³ También era frecuente que las personas de posición enviaran con antelación a sus lacayos a reservar por medio de bancos portátiles un lugar privilegiado en el escenario de las conferencias.¹¹⁴ Dado el extraordinario concurso de oyentes, no pocas veces el español se vio obligado a dictar las clases al aire libre cuando las condiciones climáticas lo permitían. Muchos calvinistas participaron de estos cursos, deseosos de descubrir los secretos del exitoso método didáctico de Maldonado.¹¹⁵ Quizás la síntesis más acabada –y probablemente la más hiperbólica– del éxito alcanzado en París por el religioso castellano se encuentre en la *Vie du P. Jean Maldonat*, que su compañero de orden Louis de Saligny esbozara a principios del siglo XVIII: “allí se congregaban de ordinario trescientos alumnos, y se decía que habría asistido el doble si el lugar donde enseñaba hubiera podido contenerlos. Su auditorio, por otra parte, no estaba solo conformado por jóvenes destinados a la Iglesia: ante sus ojos veía sentados a abogados, consejeros, presidentes, curas, religiosos de todas las órdenes, doctores, obispos, cardenales. De hecho no había hombre de

112. Charles Hirschauer, *La politique de St. Pie V en France (1566-1572)*, Paris, E. de Boccard, 1922, pp. 52-53.

113. En rigor de verdad, la mayoría de los cursos en el Collège de Clermont rebosaban de alumnos. El que Juan de Mariana dedicó a Santo Tomás de Aquino a principios de la década de 1570 congregó a más de 600. Una cifra similar de asistentes tenía por entonces el curso de griego, que se dictaba a las seis de la mañana. Véase Paul Schmitt, *La réforme catholique*, pp. 336-337.

114. Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 62.

115. E. Stroehlin, “Maldonat (Jean)”, p. 599.

espíritu en París que no quisiera escuchar a aquel famoso profesor. Se destacaban incluso los hugonotes entre sus oyentes, mezclados con los católicos; y sus ministros no solo no trataban de disuadirlos sino que eran los primeros en dar el ejemplo, asistiendo. Se daba también algo nunca visto: como sucede en las grandes ocasiones, por temor a verse privados del placer de oír a este teólogo, todos se apuraban a dirigirse a su clase, de modo que el salón se llenaba tres horas antes de que él ingresara”.¹¹⁶ Hallamos otro testimonio del atípico suceso del religioso extremeño –éxito inaudito que le permitió transmutar la demonología tardoescolástica de un abstruso problema académico en un genuino fenómeno de masas– en un ácido comentario del calvinista Lambert Daneau, quien en 1574 publicaría en Ginebra la que probablemente sea la primera demonología sistemática tras el célebre hiato que afectó a la caza de brujas durante las décadas centrales del siglo xvi.¹¹⁷ Al decir de

116. *Mémoires pour servir à l'histoire du Père Broet*, pp. 607-608: “On y comptoit ordinairement trois cents escoliers et on disoit qu’il aurait eu deux fois autant, si le lieu où il enseignoit avoit put les contenir. Ces auditeurs, au reste, n’estoient pas seulement des jeunes gens que se destinoient à l’Église: il voyoit encore devant lui des advocats, des conseillers, des présidents, des curés, des religieux de tous les Ordres, des docteurs, des évêques, des cardinaux, n’y ayant point d’hommes d’esprit dans Paris qui ne voulust entendre ce fameux professeur. On y remarquoit mesme des huguenots, meslés parmi les catholiques; et leurs ministres bien loin de les en détourner estoient les premiers à leur en donner l’exemple; et, ce qui ne s’est peut-estre jamais veu, c’est que chacun craignant, comme il arrive dans ce sortes d’occasions, d’estre privé du plaisir d’entendre ce théologien, on se hastoit si fort de se rendre dans sa classe qu’elle se trouvoit pleine trois heures avant qu’il y entrast”.

117. Walter Stephens sugiere que el curso parisino que Maldonado dedicó en 1571-1572 a la materia angélico-demonológica inspiró de hecho la redacción del tratado de Lambert Daneau, disconforme con el tratamiento dado al problema por su colega católico. Desde una perspectiva más abiertamente fideísta, el calvinista postulaba que la existencia de los ángeles debía aceptarse como una verdad de fe basada en los más que suficientes testimonios recogidos por las Escrituras. Transformar la existencia de los ángeles en un problema filosófico, como hacía Maldonado, podía resultar en extremo peligroso, una innecesaria concesión a la impía curiosidad del hombre. Véase Walter Stephens, “Strategies of Interspecies Communication, 1100-1200”, en Joad Raymond (ed.), *Conversations with Angels: Essays Towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011, p. 33. Si Stephens tiene razón, pues, el tratado de Daneau debería verse como una reacción a las clases de Maldonado así como estas deberían verse como una reacción al *De praestigiis daemonum* de Wier. La reacción mutua y el *feedback* entre las demonologías católica

Daneau, el ibérico había hastiado a la entera ciudad de París con sus disquisiciones sobre los ángeles caídos: “quienes llegaron desde París nos comentaron acerca de un cierto jesuita español llamado Maldonado, persona de nombre infeliz y de mal augurio, que por tanto tiempo disputó sobre la naturaleza de los diablos que todos en la ciudad se hartaron de oírlo. El tema y el título que eligió para sus clases fue *De daemonibus*, es decir, *Sobre los demonios*”.¹¹⁸ Cabe agregar que, para este severo intelectual reformado, la utilización del plural “demonios” en el título mismo del curso ofrecido por el jesuita denotaba un contenido teñido de paganismo (no por casualidad en su diálogo sobre los brujos Daneau utilizaba en forma excluyente el singular a la hora de referirse a Satán o al diablo, remedando así, según su creencia, el uso que del término se hace en las Sagradas Escrituras).¹¹⁹

El peso del pensamiento de Maldonado en el campo disciplinar de la demonología se vería sin dudas potenciado de manera exponencial si pudiera determinarse con certeza que Martín del Río y Pierre de Lancre, futuros exponentes de la caza de brujas en su versión más feroz e inclemente, se contaron entre los asistentes a aquellas míticas clases de comienzos de la década de 1570. El hecho, calificado en un tiempo como altamente probable por Margaret McGowan y Jonathan Pearl, ha sido recientemente desestimado –con argumentos no poco plausibles– por el historiador Jan Machielsen. Cualquiera sea el caso, la influencia intelectual ejercida por Maldonado sobre el campo teológico tardorrenacentista está ampliamente demostrada, y no sufre perjuicio alguno por la falta de pruebas concretas

y protestante es un tópico que los historiadores actuales no han abordado aún con la profundidad que la cuestión se merece.

118. Lambert Daneau, *Les Sorciers. Dialogue tres-vtile et necessaire pover ce temps*, s/d, Jaques Bourgeois, 1574, pp. 10-11: “ceux qui sont venus de Paris nous ont aussi dit, qu’vn certain Iesuite Hespagnol, nommé Maledonato, homme de mauuais & malheureux nom & augure, en a disputé si longtemps, que tous se faschoyent d’ouir tant parler de la nature des Diabls, ayant pris son theme & mis son affiche en ces termes, De Daemonibus: c’est à dire, Des Demons”.

119. Marc Venard, “Jean Bodin et les sorciers. La *Démonomanie* est-elle une aberration dans l’oeuvre de Jean Bodin?”, en Gabriel-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L’oeuvre de Jean Bodin. Actes du colloque tenu à Lyon à l’occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 451.

sobre la posible relación discipular que lo habría unido tanto al autor de las monumentales *Disquisitionum magicarum* como al padre del exótico *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*.¹²⁰ No cabe dudar,

120. Margaret M. McGowan, "Pierre de Lancre's *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*: the sabbat sensationalised", en Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, London, Routledge-Kegan Paul, 1977, p. 198; Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, pp. 70-71, 74-75. En el más reciente estudio dedicado a Del Río, Jan Machielsens caracteriza de manera repetida al autor de las *Disquisitionum* como discípulo de Maldonado, pero no tanto en relación con la esfera demonológica cuanto con la teológico-filosófica. Véase Jan Machielsens, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford University Press, 2015, pp. 63, 301, 306, 356. Pero es en un artículo anterior a la publicación de este libro donde Machielsens ofrece las pruebas más contundentes en pos de la relativización de la presencia de Pierre de Lancre y Martín del Río en el curso dedicado por Maldonado a la angelología y a la demonología. En primer lugar, los estudios de Del Río en París se remontan a finales de la década de 1560 –momento en el que efectivamente habría asistido a las clases de Maldonado–. Parece efectivamente probado, por caso, que el futuro demonólogo asistió al célebre curso sobre la inmortalidad del alma con el que el extremeño inauguró la cátedra claromontana de filosofía. Véase Henri Busson, "Montaigne et son cousin", *Révue d'Histoire Littéraire de la France* 60:4 (1960), p. 481. Ahora bien, las conferencias sobre los ángeles caídos se dictaron en el primer semestre de 1572. Por lo tanto, la divergencia cronológica resulta insalvable. Es un hecho fácticamente comprobado que durante la mayor parte de 1572 Martín del Río estuvo abocado a diversas obligaciones académicas en Lovaina (hasta fines de agosto) y en Salamanca. Véase Jan Machielsens, "Thinking with Montaigne: Evidence, Skepticism and Meaning in Early Modern Demonology", *French History* 25:4 (2011), p. 436. Por otro lado, Machielsens aclara que no existe evidencia alguna de que de Lancre cursara alguna vez estudios en París (véase la p. 437). Lo mismo sostiene otra especialista actual en la materia: Isa Dardano Basso, *Il diavolo e il magistrato. Il trattato Du sortilege (1627) di Pierre de Lancre*, Roma, Storia e Letteratura, 2011, p. 138, especialmente n. 12. Ello no obsta para que los historiadores continúen hasta el presente repitiendo el dato erróneo reproducido por Pearl. A modo de ejemplo véase Robin Briggs, "Dubious messengers: Bodin's daemon, the spirit world and the Sadducees", en Peter Marshall y Alexandra Walsham (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge University Press, 2006, p. 173; Gerhild Scholz Williams, "Demonologies", en Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, 2013, p. 78; Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge University Press, 2015, p. 14. Como aporte al escepticismo manifestado por Machielsens, cabe decir que no deja de resultar sugestivo que en la breve *Vita* que Heribert Rosweyde dedicó a Martín Del Río poco después de su fallecimiento en 1608, la influencia de Maldonado sobre el autor de las *Disquisitionum Magicarum* aparezca limitada a sus clases de filosofía; no se hace alusión alguna a las conferencias dedicadas a la materia demonológica. Véase Hermanus Lange-Veltius (Heribert Rosweyde), *Martini Antonii Del-Rio e Societate Iesv LL. Lic. S. Th. Doctoris Vita Breui Commentariolo expressa*, Antverpiae, apud Ioannem Moretum, 1609, p. 7: "In Philosophia Magistrum habuit Parisiis Ioannem Maldonatum,

por el contrario, de la asistencia a las conferencias de muchos futuros clérigos de la Santa Liga. Sabido es que formaron parte del auditorio del jesuita el ultracatólico presbítero Jean Boucher, *chantre de la croisade*, y el ya mencionado polemista antiprotestante Louis Richeome, hombres para quienes la lucha contra la brujería resultaba indisociable del combate contra la herejía.¹²¹

Dada la nula propensión de Maldonado a dar a la imprenta sus ideas, el contenido de estas clases de 1571-1572 se hubiera perdido para siempre si uno de sus antiguos alumnos, François de la Borie, archidiácono y canónigo de la catedral de Périgueux, no hubiera decidido, a partir de sus apuntes en latín, reconstruir las conferencias y traducirlas al francés.¹²² Este manuscrito en lengua vernácula vegetó durante un tiempo prolongado hasta que de manera azarosa topó con él, en la vivienda del mismo de la Borie, el franciscano Jean Blancone, vecino de la ciudad de Toulouse. Blancone impulsó, patrocinó y concretó en París en 1605 la publicación de

virum felicitis sempiternaeque memoriae” (“En París tuvo como maestro de filosofía a Juan Maldonado, hombre de feliz y sempiterna memoria”).

121. Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, p. 430. Sobre Boucher véase Michel Defaye, *Jean Boucher (1549-1646). Théologien de la Ligue parisienne, chantre de la croisade*, Cadillac, Saint-Remi, 2012.

122. Para una breve noticia sobre François de la Borie, véase François-Xavier de Feller, *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée des hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talens, les vertus, les erreurs, depuis le commencement du monde jusqu'à nous jours*, Paris, Méquignon fils aîné-Lyon, Guyot frères, 1818, vol. I, p. 312: “ARNAUL (François), seigneur de Laborie, gentilhomme de Périgord, né au commencement du 16e siècle, embrassa l'état ecclésiastique, et s'y distingua par ses mérites et ses emplois. Il fut doyen de Carenac, prieur de Lurcy, archidiacre de Bordeaux, et chancelier de l'université de cette ville. Il mourut à Périgueux, en 1607, dans un âge avancé. On a de lui: 1° *les Antiquités de Périgord*, 1577, ouvrage fort rare; 2° *l'Anti-Drusac*, Toulouse, 1564. C'est une apologie des femmes nobles, bonnes et honnêtes; 3° *Traité des Anges et des Démon*s, traduit du latin de Jean Maldonat, Rouen, 1619, in-12” (“ARNAUL [Francisco], señor de Laborie, gentilhomme de Périgord, nacido a comienzos del siglo XVI. Abrazó el estado eclesiástico y se distinguió por sus méritos y empleos. Fue decano de Carenac, prior de Lurcy, archidiácono de Burdeos y canciller de la universidad de esta última ciudad. Murió en Périgueux en 1607 a una edad avanzada. De su autoría tenemos: 1º, las *Antigüedades de Périgord*, 1577, obra muy rara; 2º, el *Anti-Drusac*, Tolosa, 1564; es una apología de las mujeres nobles, buenas y honestas; 3º, *Tratado de los ángeles y demonios*, traducción del latín de una obra de Juan Maldonado, Ruan, 1619, in-12”).

la traducción con el título de *Traicté des anges et de démons*.¹²³ La edición príncipe corrió por cuenta de François Huby. Este mismo editor reimprimiría el libro dos años después, en 1607. Una segunda edición vio la luz en 1616 en Ruan, a cargo de Jacques Besongne. Una tercera apareció en la capital del Reino en 1617, bajo la responsabilidad de Jean Corrozet. Mientras que la cuarta y última fue impresa por Louis Loudet en la capital de Normandía en 1619.¹²⁴ La accidentada historia editorial de este tratado de Maldonado permite sembrar dudas sobre la fidelidad de su contenido. Afortunadamente, la supervivencia de apuntes tomados a partir de las exposiciones del autor habilita la realización del necesario cotejo con el contenido del libro, ejercicio que posibilita comprobar que la reconstrucción ensayada por de la Borie resulta, en efecto, aceptablemente fiel a las ideas del jesuita español. Una compulsa similar entre el *Traicté des anges et démons* y las primeras páginas de las *Disquisitionum magicarum* de Martín del Río permite identificar extensos párrafos en los que los argumentos del jesuita más joven parecen derivar de las interpretaciones demonológicas del español, un indicio más de la probable influencia del profesor del Collège de Clermont en los demonólogos de las generaciones posteriores.¹²⁵

123. Christian Péligny, “L'accueil réservé au livre espagnol par les traducteurs parisiens dans la première moitié du XVII^e s. (1598-1661)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 11 (1975), p. 165.

124. En el presente capítulo la totalidad de las citas del *Traicté* han sido tomadas de la edición de 1616.

125. Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 66. Dado que los préstamos directos que Del Río toma de las conferencias sobre los demonios se concentran esencialmente en el Prólogo de sus *Disquisitionum* (es del fallecido jesuita de quién se extraen las cinco razones que explican la simbiótica relación entre herejía y brujería), Machielsen considera infundada la tesis de Pearl que sostiene que amplias secciones del tratado del demonólogo más joven parafrasean o reproducen *ad litteram* el discurso angelico-demonológico de Maldonado. Véase Jan Machielsen, “Thinking with Montaigne”, p. 436, n. 61. Es ampliamente conocido el fragmento en el que Del Río reconoce que está reproduciendo parte de las conferencias dictadas por su predecesor español en el Collège de Clermont (advértase que las *Disquisitionum* se publican por primera vez en 1599 y que el *Traicté* que resume las clases de Maldonado no fue dado a la imprenta hasta seis años más tarde, por lo que la cita no pudo sino derivar de apuntes de clase manuscritos). Véase al respecto Martinus Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovanii, ex Officina Gerardi Rivii, 1599, t. I, p. 6: “Causas autem mihi perquirenti, cur haeresim comitetur assidue Magica, commodum occurrere, quas meus quondam Doctor Io. Maldonatus Societatis Iesv Presbyter, vir doctus iuxta & sanctus, disertissime prodidit, cum de Daemonibus

El dato que más asombra cuando nos adentramos en la lectura de las obras de Maldonado es la profunda originalidad de su pensamiento, idiosincrasia que lo impulsaba a relativizar de manera sistemática las interpretaciones de los más venerados maestros del pasado. No se arredraba ante nada ni nadie cuando se trataba de subsanar los que él interpretaba como errores de sus predecesores.¹²⁶ El rechazo del criterio de autoridad libresco, el enaltecimiento de la *ratio* individual y la defensa del derecho a la opinión personal son trazos que reafirman la intensa impronta humanista de nuestro personaje.¹²⁷ Esta independencia de criterio alcanzó su cenit entre 1570 y 1574, durante el segundo curso de teología que Maldonado desplegó en el Collège de Clermont, en cuyo contexto se dictaron las clases sobre los ángeles y demonios que nos ocupan en el presente libro. Durante el primer curso el ibérico había seguido, de acuerdo con una tradición tricentenaria, el temario y los problemas planteados por las *Sententiae* de Pedro Lombardo. Esta decisión, aunque avalada por los usos y costumbres universitarios, ya en sí misma suponía un gesto de autonomía, pues de esa forma Maldonado evitaba adoptar como norte el itinerario señalado por la *Suma Teológica*, favorecido por el propio San Ignacio de Loyola y por las *Constituciones* de la Orden. Ahora bien, en el segundo curso plurianual de teología que dictó en el Collège de Clermont, ya no fue cuestión “de seguir o comentar a un maestro determinado, Pedro Lombardo o Tomás de Aquino. Ya no habrá más que un maestro: él mismo. Las nuevas situaciones y problemáticas exigían posiciones y soluciones nuevas. Las viejas

publice Lutetiae Parisiorum profiteretur: ille causas commemorabat quinque” (“Para introducirnos en los motivos por los que la magia usualmente acompaña a los herejes, me voy a servir de las causas a las que Juan Maldonado, presbítero de la Compañía de Jesús, y hombre tan docto como santo, se refirió de manera pública en París enseñando sobre los demonios. Dichas causas son cinco”).

126. La mejor prueba de las complicaciones generadas por la excesiva –por momentos escandalosa– independencia de criterio de Maldonado son las mutilaciones que sus compañeros de la Orden realizaron al manuscrito de los comentarios sobre los Evangelios. Por orden del mismísimo general de la Compañía, Claudio Acquaviva, los responsables de la primera edición eliminaron del texto la mayoría de las audacias críticas e interpretativas del español. El verdadero texto original de los *Commentarii in quattuor evangelistas* fue dado por primera vez a la imprenta en 1840, en una edición en cinco volúmenes publicada en Mainz. Véase E. Stroehlin, “Maldonat (Jean)”, p. 600.

127. Manuel Mañas Núñez, “Humanismo y teología en el tratado *De ratione...*”, p. 210.

síntesis no corrían más”.¹²⁸ En el *De ratione theologiae docendae*, una síntesis didáctica sobre la enseñanza de la teología destinada a los colegios de la Compañía, redactada probablemente en 1573 en forma paralela al dictado del segundo curso, Maldonado disciplinadamente recomendaba como autor principal al Aquinate; pero también en este tratadito la aquiescencia institucional duraba poco, pues de inmediato volvía a relativizar la fuerza de los argumentos del dominico italiano: “su doctrina tiene por parte de la Iglesia mayor aprobación que la de los demás, pero no parece que haya que seguirlo tan de cerca como para que no se pueda disentir de él en algunos temas”.¹²⁹ Resulta evidente que el jesuita español experimentaba una irrefrenable pulsión por hacer sentir su propia voz en cualquier contexto relacionado con la producción o difusión de conocimiento. También en su labor exegética se atrevió a llegar particularmente lejos, pues no dudó en criticar a San Jerónimo por la defectuosa traducción latina de determinados versículos de la *Vulgata*, je incluso al propio Jesucristo por la escasa consistencia narrativa y la estructura incoherente de algunas de sus parábolas!¹³⁰ También era ampliamente conocida su proverbial resistencia a conceder a San Agustín –un pensador al que parecía considerar relativamente *demodé*– el papel de regla y medida contra la que cabía calibrar toda reflexión de corte teológico.¹³¹

128. Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 365: “il ne sera plus question de suivre ni de commenter un maître, Pierre Lombard ou Thomas d'Aquin. Il n'y aura plus qu'un maître, c'est lui même. La situation nouvelle, la problématique nouvelle, exigent des positions et des solutions nouvelles. Les vieilles synthèses n'ont plus cours”.

129. *Ibid.*, p. 220: “sed non videtur ita sequendus ut non liceat ab eo nonnullis in rebus dissentire”. La traducción al castellano del fragmento que cito en el cuerpo del texto pertenece a Mañas Núñez, “Humanismo y teología en el tratado *De ratione...*”, p. 227.

130. Jean-Pierre Delville, “Les juifs et les commentateurs: adversaires imaginaires et adversaires réels dans les exégèses de la parabole des ouvriers à la vigne (Mt 20, 1-16) publiées au xvie siècle”, en Ralph Dekoninck, Janines Desmulliez y Myriam Watthee-Delmotte (eds.), *Controverses et polémiques religieuses. Antiquité-Temps Modernes*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 161-163.

131. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis les commencement du Christianisme jusque à nôtre temps*, Rotterdam, Reinier Leers, 1693, p. 619: “Il rejette souvent les interpretations de Saint Augustin, non seulement lors qu'il s'agit d'un point de Grammaire ou de Critique, mais même en des faits importants de Theologie, étant persuadé que de quelques poids que fût son autorité, elle de devoit point servir de regle aux Theologiens” (“A menudo rechazaba las inter-

Contra la síntesis tomista: una angelología tan sutil como *sui generis*

En función de lo dicho no puede extrañarnos que en el tratamiento que Maldonado otorga a la materia angélica detectemos un similar espíritu libérrimo y una osadía equivalente a la que se observa en sus ejercicios de hermenéutica bíblica. A pesar de que su extraordinaria erudición le permitía un manejo fluido de la casi totalidad de la producción de los Padres de la Iglesia del primer milenio y de los doctores escolásticos del segundo, el jesuita no se privaba prácticamente nunca de aportar soluciones propias y personales a las complejas controversias suscitadas por una materia tan inasible como la angelología.¹³² De manera sistemática hacía gala de una casi inexistente veneración por los referentes más reputados, a los que no temió corregir o señalar errores en innumerables oportunidades.¹³³ Al

pretaciones de San Agustín, no solo cuando se trataba de un asunto de gramática o de exégesis, sino incluso en cuestiones importantes de teología, pues estaba persuadido de que por más peso que tuviera su autoridad, no debía servir de regla para los teólogos”).

132. Al decir de François Lecerclé en *Le retour du mort*, pp. 186-187: “cette position inconfortable correspond assez bien à la personnalité de Maldonado, polémiquant avec tous les partis, les réformés comme la Sorbonne” (“esta posición inconformista se corresponde muy bien con la personalidad de Maldonado, siempre dado a entablar polémicas con todas las facciones, tanto los protestantes como la Sorbona”).

133. Esta hiperbólica confianza en su propio juicio y la tendencia a caracterizar como defectuosas a la casi totalidad de las tradiciones teológicas pretéritas, le valió a Maldonado una acusación de herejía *post mortem*, uno de cuyos fundamentos era precisamente el escaso respeto que al jesuita le merecían las autoridades preexistentes. Véase Richard Simon, *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pieces critiques*, p. 380: “après avoir rapporté le sentiment contraire au sien, Maldonat avoüe que le sentiment qu’il ne suis pas est celui de tous les Auteurs qu’il a lûs, Alii omnes quos legerim. Ainsi il se reconnoît le premier et le seul Auteur de son interpretation. Ce qui lui donne l’exclusion parmi les catholiques selon la règle du Concile, qui oblige d’interpreter l’Ecriture selon la tradition & le consentement des Saintes Peres” (“tras haber recogido las opiniones contrarias a la suya, Maldonado confesaba que no seguía el parecer de todos los autores que había leído, *alii omnes quos legerim*. De esa forma se reconocía como el primer y único autor de su opinión. Lo que lo excluía de la comunidad de los católicos según la regla del Concilio, que obliga a interpretar la Escritura de acuerdo con la tradición y el consentimiento de los Santos Padres”). Todavía en la década de 1930, la excesiva originalidad de muchas de las tesis de Maldonado provocaba entre los teólogos católicos discusiones sobre el carácter heterodoxo o incluso abiertamente herético de su pensamiento. Véase Maurice de la Taille, “A propos d’un livre sur la Cène”, pp. 197-202.

respecto resulta en extremo sugestivo un comentario que hallamos en el *Dictionnaire historique des hommes qui se sont fait un nom*: “Maldonado no estaba servilmente atado a las opiniones de los teólogos escolásticos; pensaba por sí mismo, y manifestaba opiniones bastante libres y en ocasiones singulares, pero siempre ortodoxas”.¹³⁴ En sus disertaciones sobre las entidades intermedias prácticamente ningún teólogo del pasado escapaba a la crítica feroz del oriundo de Castilla: desde San Agustín hasta Gabriel Biel, pasando por Tomás de Aquino, Buenaventura y Duns Scoto. En particular, llama la atención la escasa confiabilidad y la casi nula representatividad que Maldonado le atribuía al Aquinate en materia angelológica. Para el extremeño, Santo Tomás no representaba, teológicamente hablando, un absoluto que se imponía por su propio peso sino tan solo un momento privilegiado en el decurso de un desarrollo intelectual históricamente determinado.¹³⁵ Si algo no hallamos en nuestro autor es el servilismo respecto del doctor angélico que manifestaban los grandes referentes de la demonología radical canónica, con el *Malleus Maleficarum* a la cabeza. El dato prueba no solo que la angelología del santo dominico no adquirirá carácter de autoridad incontrastable hasta mucho más avanzada la Edad Moderna, sino que en el marco del campo cultural teológico sus posicionamientos podían ser abiertamente criticados por otros teólogos profesionales sin mayores consecuencias. Y ello a pesar de la simpatía que Ignacio de Loyola sentía por la escolástica tomista, de la proclamación del Aquinate como doctor de la Iglesia en 1567, de la recomendación de privilegiar sus enseñanzas dirigida por Pío V a todas las universidades del mundo y de la opción por la *Suma Teológica* que Juan de Mariana hizo en el curso de teología que dictó en la misma institución en la que enseñaba Maldonado, el Collège de Clermont.¹³⁶ Aunque el caso de Maldonado resulte extremo y casi único en lo que respecta a su escasa veneración por la ciencia de los ángeles tomista, el dato contribuye a confirmar que la angelología y la demonología tardoes-

134. François-Xavier de Feller, Charles Weiss, l'Abbé Busson, *Bibliographie universelle ou Dictionnaire historique*, p. 433: “Maldonat n'était point servilement attaché aux opinions des théologiens scolastiques; il pensait par lui-même, et avait des sentiments assez libres, et quelquefois singuliers, mais toujours orthodoxes”.

135. Paul Schmitt, *La réforme catholique*, p. 366.

136. *Ibid.*, p. 367.

colásticas no poseían en la primera Edad Moderna el carácter homogéneo o monolítico que muy a menudo se les ha atribuido.¹³⁷

Cómo es bien sabido, para explicar la comunicación visual y gestual que las naturalezas angélicas concebidas como entidades inmateriales e incorpóreas logran entablar con el colectivo humano, Tomás de Aquino defiende en la *Suma Teológica* la doctrina de los cuerpos virtuales angélicos compuestos de porciones de aire condensado o rarificado.¹³⁸ Esta tesis, convertida en verdadero paradigma ortodoxo, es reproducida con escasísimos matices por los principales tratadistas demonológicos renacentistas: Krämer, Prieras, Grillando, Binsfeld, Menghi, Michaelis, Boguet, Remy, de Lancre, Guazzo, entre muchos otros.¹³⁹ También es propuesta por los historiadores

137. Como intento probar en el ensayo dedicado a Jean Bodin en el presente libro, la *Démonomanie de sorciers* es otra muestra contundente de la falta de homogeneidad a la que nos estamos refiriendo.

138. Tomás de Aquino, *Scriptum super Libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, ed. R.P. Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1929, vol. II, p. 204 (liber II, d. VIII, q. 1, a. 1): “Solutio: Respondeo dicendum, quod angeli neque boni neque mali habent corpora naturaliter unita: hoc enim esse non potest” (“Solución: respondo diciendo que los ángeles, tanto buenos como malos, carecen de cuerpos naturalmente unidos a ellos, pues ello no resulta posible”). Entre los escolásticos, Aquino no fue de ninguna manera el primero en defender esta tesis. Unas décadas antes, la teoría de la absoluta inmaterialidad había sido ya propuesta por Guillermo de Auvernia, aunque sin la consistencia filosófica que hallamos en el discurso tomista. Véase Thomas B. de Mayo, *The Demonology of William of Auvergne. By Fire and Sword*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2007, pp. 119-161. El IV Concilio de Letrán de 1215 también es habitualmente visto como un antecedente de la doctrina de la absoluta inmaterialidad angélica, aun cuando sus decretos carecen de los fundamentos demostrativos propios del discurso teológico sistematizado. Véase Paul M. Quay S.J., “Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran”, *Theological Studies* 42 (1981), pp. 20-45. Una acabada síntesis del estatus metafísico del ángel en la teología de Aquino puede verse en Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007, pp. 115-134.

139. La teoría de la absoluta inmaterialidad de los ángeles encontró destacados objetores en el Medioevo tardío, entre los cuales cabe contar a San Buenaventura (y su doctrina de la composición hilemórfica de las naturalezas angélicas), a los escotistas y a otros referentes de la escuela teológica franciscana. También el obispo de París Etienne Tempier objetó aspectos específicos de la angelología tomista. Sin embargo, para comienzos de la Edad Moderna la doctrina que atribuía materia a los ángeles comenzó a decaer de tal forma que, al decir del cardenal Billot, solo los audaces se atrevían a defenderla. Véase Louis Billot, *De Ecclesiae sacramentis commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Romae, Ex Typographia Pontificia in Instituto Pii IX, 1914 (5ª ed.), vol. I, p. 81:

actuales, con Walter Stephens a la cabeza, como la interpretación hegemónica durante la edad de oro de la demonología radical.¹⁴⁰ Maldonado, sin embargo, no solo relativiza la tesis de Aquino, mencionándola como una más entre las muchas opiniones formuladas al respecto por la corporación teologal, sino que considera que la asunción de cuerpos aéreos *ad hoc* por parte de ángeles y demonios resultaba un procedimiento probable aunque poco frecuente. Para Maldonado, la teoría tomista de los cuerpos virtuales no era el procedimiento corriente que utilizaban ángeles y demonios para interactuar de manera visible con los seres humanos. Solo en caso de tener que mantener un contacto continuo y prolongado con los hombres podían las naturalezas angélicas recurrir a esta táctica, es decir, adoptar cuerpos *ad hoc*, virtuales, fabricados a partir de una mezcla de aire condensado y materiales orgánicos. Para el polemista español, los procedimientos a los que recurrían los ángeles y demonios para hacerse ver por los hombres eran otros tres, muy diferentes del identificado y defendido por la *Suma*

“Nam post S. Thomam, doctrina attribuens angeli materiam ita incepit obsolescere in Ecclesia, ut nunc sine temeritate sustinere amplius non possit” (“Ahora bien, después de Santo Tomás, la doctrina que atribuye materia a los ángeles comenzó a perder fuerza en la Iglesia, y ya no puede defenderse sin manifiesta temeridad”). Sobre las teorías de la fisicalidad angélica alternativas a la de Aquino véase José Tomás Alvarado Marambio, “Dos alternativas de ontología angélica”, *Cuestiones Teológicas* 95 (2014), pp. 75-96; Tiziana Suarez-Nani, “Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus”, en Isabel Iribarren y Martin Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 89-111; Martin Lenz, “Why Can’t Angels Think Properly? Ockham against Chatton and Aquinas”, en *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, pp. 155-167; Alain Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 125-158; Ídem, “Introduction”, en Pierre de Jean Olivi, *Traité des démons. Summa*, II. *Questiones* 40-48, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. ix-xxi; Ídem, “Introduction générale du tome iv”, en Richard de Mediavilla, *Questiones disputées. Tome iv. Questions* 23-31. *Les démons*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. ix-xv; David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1998, *passim*.

140. Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, The University of Chicago Press, 2002, *passim*. Respecto de esta cuestión véanse también Armando Maggi, *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, The University of Chicago Press, 2006, pp. vii-xii; Gareth Roberts, “The Bodies of Demons”, en Darryl Grantley y Nina Taunton (eds.), *The Body in Late Medieval and Early Modern Culture*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 131-141; Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 127-156.

Teológica. El primero de estos mecanismos de comunicación era la introducción de especies o *phantasmata* en la imaginación de las personas con quienes las entidades intermedias deseaban interactuar. La mayoría de las veces no existían, por lo tanto, cuerpos angélicos reales de ninguna especie. Se trataba de imágenes inyectadas en la fantasía, proyectadas en la mente. Esta tesis internalista, según la cual todo sucedía en la imaginación humana intervenida por ángeles y demonios, también contribuía a explicar los muchos relatos, incluso bíblicos, en los que los mensajeros divinos o los espíritus impuros solo eran vistos por algunas de las personas presentes en una locación determinada.¹⁴¹ Cabe observar que al rechazar el esquema clásico que postulaba la existencia de cuerpos angélicos de alguna clase, Maldonado al mismo tiempo desestimaba dos soluciones preexistentes al dilema de la comunicación entre criaturas angélicas y seres humanos. En primer término, una antigua teoría que parece remontarse a los relatos hagiográficos de los Padres del Desierto, según la cual la causa por la que algunas personas podían ver a los seres celestiales o a los demonios, y otras no, era la suprema pureza de ciertos hombres en contraposición a la naturaleza pecaminosa de la mayoría. Los ángeles no necesitaban hacer nada para dejarse ver. Sus cuerpos eran naturalmente visibles, pero solo por quienes poseían la virtud, perfección e integridad necesarias para ello. El problema no residía en el objeto sino en el ojo que lo percibía. Maldonado, sin embargo, no toma siquiera en cuenta esta atávica explicación que hundía sus raíces en la arcaica espiritualidad del desierto.¹⁴² La segunda explicación que Maldonado desterraba con su teoría internalista era mu-

141. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons, du R. P. Maldonat Iesuiste*, Rouen, Jacques Besongne, 1616, ff.26r-26v.

142. La hagiografía clásica hizo de la capacidad de ver espíritus puros una variante más del don de discernimiento, fruto de la extraordinaria pureza de costumbres de los grandes santos y héroes cristianos. Véase David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 83. En el *liber secundus* de los *Dialogorum* de Gregorio Magno, enteramente dedicado a San Benito de Nursia, hallamos un claro ejemplo de esta fisicalidad angélica solo visible para los hombres munidos de una pureza extrema. Véase Grégoire le Grand, *Dialogues*, ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris, Cerf, 1979, vol. I, p. 152. Como lo demuestra un extraordinario episodio narrado por Julian of Norwich, esta milagrosa potestad podía llegar incluso a realzar la capacidad perceptiva de los cinco sentidos externos. Véase Julian of Norwich, *Showings*, ed. Edmund Colledge y James Walsh, Mahwah, Paulist Press, 1978, p. 163. Hallamos todavía esta sobrenatural habilidad en

cho más moderna. Irrumpe con gran pujanza en el *Malleus Maleficarum*, por caso, y de hecho volvemos a encontrarla en la mayoría de los tratados demonológicos canónicos del período. Según esta interpretación alternativa, los cuerpos virtuales angélicos no eran vistos en ocasiones por todas las personas presentes en un ámbito determinado porque las naturalezas intermedias involucradas, en particular los demonios, recurrían a algún tipo de artilugio óptico o pantalla física para impedir la visión de aquellos con quienes no deseaban interactuar. Con su característica pulsión pornográfica, Krämer mencionaba en el *Malleus* los casos de muchas mujeres que en territorio germano fueron vistas recostadas en el suelo, de espaldas, realizando movimientos indubitablemente asociados con el coito. En estas situaciones lo que en realidad estaba sucediendo, razonaba Institoris, era que un demonio incubo, munido de un cuerpo virtual realmente existente y por lo tanto intrínsecamente visible, interactuaba físicamente con una mujer al tiempo que impedía, por medio de ilusiones e ingeniosos espejismos, que los testigos del hecho pudieran percibir el cuerpo virtual con sus ojos corporales.¹⁴³

El otro procedimiento por el cual Maldonado estimaba que las criaturas angélicas, en especial los demonios, podían interactuar con los seres

una fuente tan tardía como la autobiografía de Teresa de Ávila. Véase Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, ed. Dámaso Chicharro, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 454-455.

143. Henricus Institoris O.P. y Jacobus Sprenger O.P., *Malleus Maleficarum*, ed. y trad. Christopher S. Mackay, Cambridge University Press, 2006, vol. 1, p. 420: “An visibiliter, sicut ex parte malefice, ita etiam quo ad circumstantes se mutuo agitant. Ad illiud, an visibiliter vel inuisibiliter huiusmodi spurcitias agant mutuo, dicendum, quantum experientia nos edocuit, quod licet semper visibiliter ex parte malefice demon incubus operetur –non est necessarium inuisibiliter propter federatum pactum et expressum ei appropinquare– tamen quo ad circumstantes spius ipse malefice supine iacentes in agris seu siluis vise sunt et denudate supra vmbilicum, et iuxta dispositionem illius spurcie coaptatis membris tibijs et curibus se agitantes / demonibus incubis inuisibiliter ibidem quo ad circumstantes cooperantibus” (“Si consuman el acto de manera visible tanto para la bruja como para las demás personas presentes. En cuanto a si realizan estas suciedades de manera visible o invisible, debe decirse, según indica la experiencia, que el demonio incubo siempre obra de manera visible para la bruja –no tiene necesidad de aproximarse de manera invisible porque existe un pacto expreso y acordado–; pero en lo que respecta a los testigos, con frecuencia las brujas fueron vistas en campos o bosques, yaciendo de espaldas, desnudas hasta el ombligo, agitando miembros y muslos, como dispuestas a dichas suciedades, mientras los demonios incubos permanecen invisibles para quienes observan la escena”).

humanos, era una práctica revulsiva que el *mainstream* demonológico reputaba como posible pero excepcional: la posesión de cadáveres.¹⁴⁴ En este caso, el espíritu impuro se introducía en un cuerpo humano sin vida y, animándolo, mantenía contacto con las personas a quienes deseaba transmitir determinados mensajes.¹⁴⁵

El tercer procedimiento de comunicación entre los órdenes angélico y humano, ambiguo y confusamente explicado por nuestro autor, si bien parece una extensión del anterior, en realidad es probable que resulte un mecanismo diferente por derecho propio. Me refiero a la explicación del incubato que despliega Maldonado. Desde la perspectiva del jesuita, el coito entre demonios y mujeres, cuya realidad era imposible negar dada la suma de autoridades que avalaban su existencia, resultaba más sencillo de explicar si se presuponía que los espíritus del mal lo hacían “adoptando un cuerpo verdadero de hombre antes que uno fingido”.¹⁴⁶ A diferencia del procedimiento anterior, en el que el extremeño emplea la expresión “cuerpos de los muertos”, aquí recurre a la frase “cuerpo verdadero de hombre”. ¿Está sugiriendo que lo que en realidad sucedía durante el incubato era que el demonio poseía a determinados varones para inducirlos a mantener comercio carnal con mujeres? Si este es el caso, y me parece una interpretación lícita del fragmento, estamos en presencia de una reflexión original y nueva sobre la disyuntiva de la interacción sexual entre seres humanos y diablos, que no se halla en ningún otro texto conocido bajomedieval o temprano-moderno.

Si en el tratado sobre los ángeles Maldonado introduce profundas correcciones a la teoría de los cuerpos virtuales tomista, en el tratado sobre los demonios rechaza abiertamente la concepción del incubato que se desarrolla en la *Suma Teológica*. Como es sabido, tras un arduo debate que

144. La teoría de la animación de cadáveres por parte de las naturalezas angélicas como alternativa a la doctrina de los cuerpos virtuales ya había sido propuesta por algunos escolásticos bajomedievales, como Alain de Lille, Raoul Ardent, Alberto Magno, Duns Scoto y Witelo. Los demonios no podían resucitar muertos pero sí podían manipular los cuerpos sin vida. Esta explicación, sin embargo, nunca llegó a generar un consenso mayoritario. Véase Maaïke van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 232-237, 301.

145. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, fol. 28v.

146. Ibíd., fol. 29r: “le font ayans prins quelque vray corps d'un homme, qu'auec vn feint”.

abarcó gran parte del siglo XIII, terminó imponiéndose en la corporación teológica la teoría de Aquino: en tanto entidades inmateriales los espíritus impuros no podían reproducirse, pero resultaban capaces de manipular la sexualidad humana robando esperma masculino bajo el disfraz de demonios súcubos, e inseminando luego a una hembra bajo el disfraz de demonios íncubos.¹⁴⁷ Pues bien, aun aceptando la realidad del incubato, Maldonado negaba a partir de un razonamiento de corte biologicista, la posibilidad de que este procedimiento de manipulación permitiera engendrar nuevos individuos de la especie humana:¹⁴⁸

Ahora bien, dado que resulta evidente que existen demonios íncubos y súcubos, es necesario saber si pueden engendrar. Respecto de lo cual encuentro cuatro opiniones. La primera es que no solo pueden engendrar sino que incluso pueden lograrlo con su propio esperma [...] La segunda opinión es mucho más maravillosa: que no solo pueden engendrar un hombre o un ángel a partir de su propio semen, sino que su propia multiplicación fue consecuencia de este proceder [...] La

147. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, eds. y trads. Santiago Ramírez, Raimundo Suárez y Francisco Muñiz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, t. III, p. 137 (I, q. 51, a. 3): “Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem [...], ut sic qui nascitur non sit filius daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum” (“Sin embargo, si alguna vez llegan a nacer hombres del coito con los demonios, no son engendrados por el semen producido por estos últimos o por los cuerpos que han asumido, sino del semen que han tomado de algún otro hombre, [lo que ocurriría] por ejemplo, si un demonio que actúa como súcubo respecto de un varón, se hace íncubo respecto de una mujer; así es como toman la simiente de algunas cosas para engendrar otras [...] Ahora bien, quien nazca [gracias a este procedimiento] no será hijo del demonio, sino del hombre cuyo semen ha sido apropiado”). Aun cuando la combinación de las teorías de los cuerpos virtuales y del incubato debe a Aquino su forma definitiva y su éxito posterior, la tesis ya había sido defendida con anterioridad, con ligeros matices, por Alberto Magno, Eudes Rigaud y San Buanaventura. Véase Maaike van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge*, pp. 273-279.

148. En el presente capítulo todas las traducciones del francés al castellano son mías, y han sido tomadas de la traducción completa del tratado de Maldonado que se incluye a continuación.

tercera opinión es que bien pueden engendrar con las mujeres pero no a partir de su propia simiente. [...] De esta opinión es Santo Tomás (y luego de él muchos teólogos). La cuarta opinión es la de aquellos que dijeron que a partir del procedimiento ya descrito los demonios no pueden engendrar: opinión que yo estimo que es la más probable. En primer lugar, porque siendo muy perfecta la generación humana también resulta muy difícil. En segundo lugar, porque no veo cómo el semen pueda conservar su virtud y calor genitales si no está ya dentro del cuerpo humano. En tercer lugar, porque todos los testimonios alegados fueron tomados o bien de historias inciertas o bien de fábulas ciertas como las de Perseo, Simón el Mago y Merlín. En lo que respecta al pasaje de Génesis 6, aun cuando autores serios entendieron que se refería a los ángeles, sin embargo muchos otros son de la opinión contraria.¹⁴⁹

Cuando aborda el difícil tópico de la inmortalidad angélica, Maldonado se nos muestra como un escolástico particularmente fino y sutil, y una vez más, independiente de las venerables tradiciones y autoridades teológicas del pasado. Cabe recordar que respecto de la inmortalidad de las entidades intermedias la patrística tenía una opinión y la escolástica otra. Pues bien, fiel a su costumbre, Maldonado no dudará en ofrecer su

149. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, ff. 218r ss.: “Or bien puis qu’il est évident qu’il y a démons incubes & succubes, il faut voir s’ils peuuent engendrer. De quoy ie trouue quatre opinions. La I est que non seulement ils peuuent engendrer, ains encore le peuuent faire de leur propre semence. [...] La seconde est beaucoup plus merueilleuse: que non seulement ils peuuent de leur semence propre engendrer vn homme ou un Ange ains qu’ils ont encore entr’eux leur multiplication [...] La 3 est qu’ils peuuent bien engendrer auec les femmes, mais non pas de leur propre semence [...] En cette opinion est de saint Thomas (& apres luy plusieurs Theologiens) [...] La quatriéme opinion est de ceux qui ont dict qu’en cette maniere mesme les démons ne peuuent engendrer: ce que i’estime estre fort probable. En premier lieu d’autant qu’estant tres parfaicte la generation de l’homme elle est aussi tres-difficile. Pour le second ie ne voy pas comment la semence puisse conseruer sa vertu et chaleur genitale, sinon dans le corps humaine. Pour le troisiéme, d’autant que ce qu’a esté allegué, ou il à esté prins d’histoires incertaines ou de fables certaines: comme sont celles de Perseus, Simon le Magicien, & Merlin. Mais quant au passage du Genese 6 encore que des graues auteurs l’ayent entendu des Anges, toutesfois plusieurs autres ont eu opinion contraire”.

propia tesis, una tercera vía que sin ninguna falsa modestia pretendía superar la mencionada oposición y alcanzar una plena concordancia entre las posturas del primer y del segundo milenios cristianos:

Parece desprenderse claramente de las Sagradas Escrituras que los ángeles son inmortales, lo que además puede fácilmente verificarse por la razón. Pues si carecen de cuerpo y materia son inmortales. Sin embargo, dado que San Pablo en 1 Timoteo 6 escribe que solo Dios es inmortal, nació una disputa entre los teólogos respecto de si los ángeles deben llamarse inmortales por naturaleza o por gracia. Casi todos los viejos autores acostumbraban a llamar a los ángeles inmortales no por naturaleza sino por gracia. Sin embargo, todos los teólogos escolásticos acostumbraban decir que los ángeles son inmortales por naturaleza. [...] Los teólogos están en lo correcto cuando dicen esto. Sin embargo, yo creo que los Padres antiguos querían decir otra cosa. Estimo que además de las dos maneras antes señaladas de mortalidad e inmortalidad es necesario identificar una tercera, a saber, cuando una cosa es tal que aunque no exista en ella principio de muerte, sin embargo por su naturaleza depende de alguna causa superior que la conserva, de forma que si dejara de ser conservada, aun cuando no sea empujada a la muerte por un principio exterior, sin embargo moriría. Y ello es lo que ocurre con nuestras almas y con los ángeles. Pues en un sentido son inmortales por carecer en su interior de un principio de muerte. Y por ello se los puede llamar inmortales por naturaleza. Pero se los puede llamar mortales desde el momento en que pueden ser reducidos a la nada por la causa que los creó de la nada. Y también desde el momento en que por naturaleza tenderían a la nada si no se los conservara. Me parece que en este sentido los antiguos Padres llamaban a los ángeles inmortales no por naturaleza sino por gracia: pues lo que los conserva proviene de la gracia de Dios.¹⁵⁰

150. *Ibid.*, ff. 32v ss.: “Il appert clairement par les saintes lettres que les Anges sont immortels, & se peut aisément verifier par raisons. D'autant que s'ils n'ont ne corps ne matiere, ils sont immortels. Au surplus, parce que saint Paul en la premiere à Timothee

Otra cuestión en la que Maldonado innova es un tema caro a la tradición aristotélica: el rol de los ángeles en el movimiento de los astros. En coincidencia con la opinión de Aristóteles, casi la totalidad de los escolásticos, con Santo Tomás a la cabeza, aceptaron la tesis que atribuía el movimiento de las esferas celestes en torno a la Tierra a la actividad de agentes inteligentes, identificados con entidades espirituales especializadas en dicha tarea.¹⁵¹ Pues bien, contra todas las opiniones precedentes, Maldonado sostuvo que los cielos se mueven por su propia configuración natural. La circulación de los planetas y del Sol en torno de la Tierra no requería la intervención de criaturas intermedias. Aunque manteniéndose aún dentro del paradigma geocéntrico tolemaico-aristotélico, con esta opinión Maldonado daba sin embargo un paso más en dirección hacia los fundamentos astronómicos modernos. Con su rechazo a esta opinión hasta entonces universalmente aceptada, no solo desautorizaba a Tomás de Aquino sino también a Agustín de Hipona, otra prueba más de que quienes en la actualidad son considerados máximos referentes del pensamiento cristiano del primer y del segundo milenios no gozaban en la Alta Edad Moderna de la condición de autoridades canónicas que disfrutarán en las centurias siguientes.¹⁵²

chap. 6 escrit que le seul Dieu est immortel, il est nay vne question entre les Theologiens, si les Anges se doiuent nommer immortels par nature ou par grace. Car presque tous les vieux auteurs ont accoustumé de nommer les Anges immortels non par nature, ains par grace. [...] Mais tous les Theologiens Scholastiques ont accoustumé de dire que les Anges sont de nature immortels. [...] Cele est bien dit par les Theologiens, toutesfois il me semble qu'autre chose ont voulu dire les ancienes Peres. Et par ce l'estime qu'outre ces deux manieres de mortalité ou d'immortailité, il faut que nous en mettions vne troiesme, sçavoir est quand quelque chose est telle, qu'encore qu'elle n'aye point dans elle vn principe de mort, toutesfois de sa nature elle dépend de quelque cause superieure qui la conserue: de maniere que si elle n'estoit conseruee, combien qu'elle ne fut point pousee à la mort par vn principe exterieur, elle mourroit. Et telles sont nos ames, & les Anges. Car en vne maniere ils sont immortels n'ayans point d'interieur commencement de mort: & c'est assez pour les faire dire immortels de leur nature. Mais ils sont dits mortels, & d'autant qu'ils peuuent estre reduits à rien par la cause qui les a fait de rien: Et aussi d'autant que de leur nature, ils tendroient à rien s'ils n'estoient conseruez. Et en ceste maniere me semblent les Peres anciens nommer les Anges immortels, non par nature, ains par grace: d'auant que ce qu'ils sont conseruez, vient de la grace de Dieu".

151. Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 91-181.

152. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, ff. 129r ss.

Respecto de la cuestión abstracta de si varios ángeles podían ocupar el mismo lugar al mismo tiempo, Maldonado también desautorizaba a la vulgata tomista, que sostenía la imposibilidad de dicha situación.¹⁵³ Con argumentos particularmente sagaces, el español explicaba por qué resultaría posible que dos entidades intermedias estuvieran ocupando el mismo espacio en el mismo instante:

Santo Tomás responde [...] que muchos ángeles no pueden estar en el mismo lugar. [...] Sin embargo casi todos los restantes autores piensan diferente, y más acertadamente según mi parecer. Pues ¿cómo puede ser que una legión entera de ángeles esté en un solo hombre, como leemos en Marcos, si muchos no pudieran estar en el mismo lugar? Además, nada impide que dos cuerpos puedan estar en el mismo lugar sino el hecho de que ocupen espacio. Ahora bien, los ángeles no ocupan espacio. Por lo tanto, pueden estar en un mismo sitio. [...] dos accidentes corporales, como el sabor y el color en la leche, están enteramente en un mismo lugar. Con más razón, entonces, lo estarán los ángeles, que son incorpóreos. [...] si muchos ángeles no pudieran estar en un mismo lugar ello sería principalmente porque están en un lugar por operación. Pero ya se ha verificado que ellos están en un lugar no solo por operación sino algunas veces por esencia. Siendo, pues, su esencia indivisible, podrían estar varios en el mismo lugar al mismo tiempo.¹⁵⁴

153. Esta cuestión clásica de la angelología escolástica fue a menudo objeto de burla por parte de intelectuales iluministas y positivistas, carentes de la suficiente sensibilidad historicista como para aproximarse de manera holística a los sistemas de pensamientos pretéricos. Así, a principios del siglo XIX, Isaac D'Israeli, padre del futuro primer ministro británico, se burlaba de quienes en el pasado se habían preguntado "how many angeles can dance on the head of a very fine needle, without jostling one another" ("cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de una aguja muy fina, sin pisotearse unos a otros"). Véase Darren Oldridge, *Strange Histories. The Trial of the Pig, the Walking Dead, and Other Matters of Fact from the Medieval and Renaissance Worlds*, London, Routledge, 2007, p. 21.

154. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, ff. 92v-93v: "S. Tho. respond [...] que plusieurs Anges ne peuuent estre en mesme lieu. [...] Mais presque tous les autres Theologiens sont de contraire aduis, & mieux comme il me semble. Car comment

Herejes y demonios: los usos políticos de la demonología radical

Sumergido ya en el análisis de los componentes más relevantes de la demonología radical y del estereotipo del sabbat, Maldonado ofrece en el tratado sobre los demonios algunas precisiones altamente originales que no se van a encontrar en las principales demonologías posteriores. Es lo que sucede con su clasificación de los cuatro modos de transporte al aquelarre a los que recurren las brujas. Con esta discusión el autor ingresaba en un debate clásico de la disciplina demonológica tardoescolástica, la disyunción entre el carácter real e imaginario del sabbat:

Yo estimo que las brujas son transportadas de cuatro maneras. Algunas a pie, por sus propios medios, de lo que da testimonio Silvestre gracias a las confesiones de aquellas. La segunda manera es por obra del diablo, que o bien las transporta simplemente o bien las lleva sobre ciertos animales. La tercera no ocurre en la realidad sino por opinión solamente, de manera imaginaria. La cuarta sucede cuando la propia bruja no sabe si fue transportada en realidad o de manera imaginaria. Todas estas maneras de transporte aparecen en las Sagradas Escrituras. A imitación de ellas resulta cierto que fueron inventadas las artes mágicas. El transporte por sus propios medios, a pie, es sencillo. El transporte gracias al rapto de un ángel se observa en el caso de Habacuc. El transporte solo por medio del pensamiento se puede ver en Ezequiel 8: “El Espíritu me transportó a Jerusalén en una visión”, es decir, no de manera

se peut-il faire qu'une legion d'Anges entiere, fut en vn seul homme, comme nous lisons en saint Marc, si plusieurs n'estoient en mesme lieu? Et apres, rien n'empesche que deux corps ne puissent estre en vn lieu, sinon d'autant qu'ils occupent place: Or les Anges n'en occupent pas: ils peuuent donc estre en mesme lieu. [...] deux accidens corporels (comme au lait la saueur & la couleur) sont entierement en vn lieu. Doncques à plus forte raison deux Anges estants incorporels. [...] si plusieurs ne pouuoient estre en mesme lieu, ce seroit principalement d'autant qu'ils seroient en lieu par operation. Mais il a esté verifié qu'ils sont en lieu non seulement par operation, ains quelquefois par essence. Estant donc leur essence indiuisable, ils pourront estre plusieurs en mesme lieu”.

real. El cuarto modo, por el cual los transportados no pueden decir si fueron llevados de manera real o imaginaria, se observa en 2 Corintios 12, donde San Pablo dice: “En el cuerpo o fuera del cuerpo, la verdad no lo sé, solo Dios lo sabe”.¹⁵⁵

Pero es la resolución de la cuestión de las relaciones entre magia y herejía la que nos permite apreciar el costado más impenitentemente político del trabajo intelectual de Maldonado, inserto en el contexto de las Guerras de Religión francesas y de la lucha contra los avances del calvinismo. Lejos de las sutilezas abstractas del tratado sobre los ángeles, en el tratado sobre los demonios el jesuita responsabilizaba al protestantismo por el incremento de la cantidad de magos, hechiceros y brujos característico de la época. Detectamos también en esta *quaestio*, potenciado, el *ethos* apocalíptico característico de la demonología católica francesa del período.¹⁵⁶ La división del *oecumene* cristiano y la acometida de un conjunto potente de herejías cristianas demostraban que el universo vivía su undécima hora. O lo que es lo mismo, que para entonces había comenzado a regir la cláusula apocalíptica: al final de los tiempos, en el período inmediatamente anterior a la venida del Anticristo, la divinidad liberaría al demonio, aprisionado durante un milenio, para que con su accionar perverso incrementara sus ataques contra el género humano,

155. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, ff. 209r ss.: “Et par-ce i'estime que les Sorcieres sont transportées en quatre manieres. Quelquesfois avec leurs pieds, ce que tesmoigne Syluester, par leur confession. La 2 maniere, par l'oeuvre du diable soit qu'elles soient simplement transportées, soit qu'elles soyent portées par quelque animal. La 3 non en effect, ains en opinion seulement. La 4, est de telle sorte qu'elle mesme ne sçauent si c'est en effect our par opinion seulement. Car en autant de manieres nous voyons aucuns avoir esté transportéz de lieu en autre es saintes lettres. A l'imitation desquelles il est certain que les arts Magiques ont esté inuen-tées. Le premier transport faict avec leurs mesmes pieds, est aysé. L'autre est par le rauissement d'un Ange, comme Abacuc. Quelquefois par la seule pensée, comme en Ezechiel huitième, l'esprit m'a transporté en Hierusalem, par vision, c'est à dire non pas en effect. La quatrième de sorte qu'ils ignorent si c'est en verité, ou par opinion seulement, comme Sainct Paul à la deuxième aux Corinthiens, chapitre douzième, si ça esté en corps, ou hors du corps, ie n'en scay rien, Dieu le sçait”.

156. Para las estrechísimas relaciones entre la apocalíptica cristiana y la demonología positiva tardoescolástica, véase el completo panorama trazado por Stuart Clark en *Thinking with Demons*, pp. 321-345.

facilitando así el imprescindible proceso de discriminación entre justos y réprobos en vísperas del Juicio Final. Desde los tiempos de Agustín la demonología cristiana había interpretado esta cláusula de manera alegórica: el demonio no estaba efectivamente encadenado ni alejado del mundo entre la Encarnación y la Parusía. Simplemente la metáfora de los mil años (que tampoco debía interpretarse de manera literal) aludía a que la divinidad restringía la potencia de Satán para evitar que ejerciera la totalidad de su enorme poder en perjuicio de los hombres.¹⁵⁷ Esta restricción cesaría durante el breve período que precedería al fin del mundo:

Estos demonios arruinan nuestra salvación (que ya está perdida para ellos) y ejercen siempre su crueldad contra el género humano, principalmente (como veremos) en ciertos períodos, pero de manera evidente en nuestro siglo más que en ningún otro. En este siglo (como si se acercara el tiempo postrero anunciado por San Juan en el Apocalipsis, durante

157. *Obras completas de San Agustín*, ed. José Morán, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, vol. xvii, pp. 544-545 (*De Civitate Dei* xx, 8, 1-2): “sed alligatio diaboli, est non permitti exercere totam tentationem, quam potest vel vi vel dolo ad seducendos homines, in partem suam cogendo violenter, fraudulenterve fallendo. Quod si permetteretur in tam longo tempore et tanta infirmitate multorum, plurimus tales, quales Deus is perpeti non vult, et fideles deiiceret, et ne crederent impediret: quod ne faceret, alligatus est. Tunc autem solvetur, quando et breve tempus erit. [...] Si autem numquam solveretur, minus appareret eius maligna potentia, minus sanctae civitatis fidelissima patientia probaretur, minus denique perspiceretur, quam magno eius malo tam bene fuerit usus Omnipotens” (“La atadura simplemente significa que el diablo no está autorizado a tentar con todas sus fuerzas a los hombres, ya sea seduciéndolos o forzándolos con violencia para introducirlos en su bando. Tal es la flaqueza del hombre que si esto se permitiera durante tanto tiempo, caería gran cantidad de fieles, que dejarían de creer, lo que Dios no desea que suceda. Para que no haga esto es que el diablo está atado. Pero cuando quede poco tiempo será liberado [...] Si nunca fuera soltado se conocería menos toda su potencia malvada, menos probada quedaría la fidelísima paciencia de la Ciudad Santa, y menos se dejaría ver la sabiduría del Todopoderoso que sabe hacer buen uso de tanta maldad”). Sobre la teoría apocalíptica agustiniana véase Richard Landes, “The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern”, en Richard Landes, Andrew Gow y David C. van Meter (eds.), *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, 2003, pp. 243-270; Paula Fredriksen, “Apocalíptica”, en *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Burgos, Monte Carmelo, 2001 (1999), pp. 95-102.

el cual Lucifer será desatado) parece que todos los demonios han salido a la luz desde las más profundas cavernas de la tierra para hacernos la guerra.¹⁵⁸

A diferencia de lo que sucederá poco después con una satanología de escaso fundamento confesional, como la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin, la ciencia del demonio devenía en manos del fanático Maldonado un arma privilegiada en su guerra retórica con los discípulos de Calvino.¹⁵⁹ Para nuestro jesuita, por caso, la causa principal del hiperdimensionamiento del fenómeno demonolátrico propio de la Europa del período no era otra que el estallido y difusión de la Reforma protestante: “Cuando busco en mí mismo la razón no encuentro sino una sola: la pequeñez y depravación de la fe. Pues la fe es la única arma por la cual principalmente todos los consejos, estudios y esfuerzos de los diablos son derrotados”.¹⁶⁰ La argumentación de Maldonado resultaba en extremo historicista. El estudio del pasado probaba de manera irrefutable

158. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, ff. 154v-155r: “Ces mauuais demons di-ie nous enuyans nostre salut (d'autant toutesfois qu'ils ont perdu le leur) combien qu'ils exercent tousiours leur cruauté contre le genre humain, principalement (comme on peut voir) en certains interuales de temps: mais nommement en ce nostre siecle, plus que iamais. Pendant lequel (comme si le dernier iour approchoit, auquel S. Iean a annoncé en l'Apocal. Lucifer deuoit estre deslié) il semble que tous les autres demons soient sortis en lumiere des plus creuses cauernes de la terre, pour faire la guerre”.

159. Para Jean Bodin, en efecto, la brujería como crimen colectivo no suponía tanto un desafío contra la Iglesia católica, entendida como la institución que custodiaba y expresaba la *vera religio*, sino una amenaza contra la idea misma de Estado y comunidad política organizada. Desde la perspectiva bodiniana, el objetivo que Satán perseguía con la difusión de la brujería no era otro que el colapso de todas las religiones conocidas, desde las más primitivas hasta los monoteísmos más excelsos. Y sin el soporte del fenómeno religioso el Estado, en cualquiera de sus formas, no podía articularse, pues los seres humanos carecerían de incentivo para obedecer a los magistrados y a las leyes. Una religión falsa siempre era preferible al ateísmo y a la ausencia de religión. En comparación con la de Maldonado, en síntesis, la demonología de Bodin tenía un carácter marcadamente no confesional. Véase al respecto, amén del artículo dedicado a Bodin en el presente libro, Andrea Suggi: “Introduzione”, en Jean Bodin, *Demonomania de gli stregoni*, trad. Ercole Cato, ed. Andrea Suggi, Roma, Storia e Letteratura, 2006, pp. xxxvii-l.

160. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, f. 155r: “quand ie recherche la raison en moy-mesme, ie n'en treuve qu'une seule quest: la petitesse & deprauation de la foy. Car la foy est celle seule par laquelle principalement tous les conseils, estudes & efforts des diables sont brisez”.

que la potencia de los espíritus impuros siempre había sido mayor en los períodos en los que la fe verdadera estuvo debilitada o se vio acorralada por las heterodoxias de turno. Así sucedió en el mundo antes del nacimiento de Jesucristo, y así sucedía en el propio presente de Maldonado en un territorio como el americano, en el que la evangelización y la penetración cristianas aún resultaban incompletas e inacabadas: “Aún hoy los demonios hablan familiarmente con los hombres, como se confirma gracias a las historias de las Indias y a las cartas que nuestros colegas los padres jesuitas que allí habitan (a quienes concedo mucho crédito) nos envían, llenas de detalles sobre las costumbres de dichas naciones”.¹⁶¹ A continuación, redoblando el ánimo polémico destinado a demonizar de manera absoluta las interpretaciones del cristianismo alternativas a la católica, Maldonado recordaba a sus alumnos que los principales heresiarcas habían sido magos, y que la magia imperó durante siglos en la Península Ibérica a raíz de la presencia del arrianismo primero y de la religión musulmana después: “Igualmente, luego de esta cloaca de los sarracenos, plena de toda impiedad, las artes de la magia crecieron en España hasta tal extremo que la ignorancia de todas las restantes ciencias resultaba ya increíble”.¹⁶² De la misma manera, la brujería entendida como crimen colectivo había comenzado a medrar en Europa Central y en el Sacro Imperio como consecuencia de la irrupción de la herejía husita: “En Bohemia y en Alemania, a la herejía de los husitas le siguió una tal tempestad de demonios, que los brujos daban más trabajo en Alemania que los mismos herejes. De ello da testimonio más que suficiente el alemán Jakob Sprenger, que vivió en aquel tiempo, y que escribió un libro completo sobre el tema”.¹⁶³

161. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, ff. 155v-156r: “Encore les demons parloient familièrement avecques les hommes: Ce que nous auons peu recognoistre & par les autres histoires des Indes, & par les lettres que nos Collegues les peres Iesuites qui y habitent [...] nous ont escrites des moeurs de ces nations là”.

162. *Ibíd.*, ff. 156r-156v: “Mais apres cette cloaque de Sarrasins pleine de toute impieté, les arts de la magie y eurent tant d'accroissance, que l'ignorance de toutes les autres sciences y estoit desia incroyable [en Espagne]”.

163. *Ibíd.*, f. 156v: “En Boëme & Allemagne l'heresie des Hussites fut suiuite d'une telle tempeste de demons, que les Sorciers donnoient plus d'affaires en l'Allemag. que ne faisoient les heretiq. De cecy peut estre tesmoint fort suffisant Jacques Speinger [sic] Allemand, & qui viuoit de ce temps-là: lequel en a escrit vn liure entier”.

Ahora bien, el ataque más brutal de Maldonado contra la causa hugonote emergía en el párrafo final de su reflexión sobre las relaciones entre magia y herejía. Desde su particular perspectiva de guardián de la ortodoxia, y en el marco de un tratado sobre los demonios en el que el despiadado político había copado el lugar que en el tratado sobre los ángeles ocupaba el sutil académico, el jesuita español afirmaba sin ambages que la brujería que por entonces comenzaba a asolar al Reino de Francia tenía su origen en la ciudad-Estado de Ginebra, patria adoptiva del máximo referente religioso de los calvinistas franceses:

Yo no quisiera que ninguno entre los calvinistas (a quienes respetaría más si fueran autores de salvación antes que de escándalo) se ofenda por lo que voy a decir: estimo cierto que estas ilusiones de los diablos que en el presente nos atormentan salieron del mismo lago de Ginebra, desde donde sus herejías llegaron hasta nosotros. Pues se ha comprobado que esta ciudad fue la primera en comenzar a ser molestada por los demonios. Y dado que el tamaño reducido de Ginebra no resultaba apropiado para albergar la multitud de demonios que aumentaba día tras día, estimo que por ello los espíritus malignos se esparcieron por nuestras ciudades.¹⁶⁴

Esta última argumentación, defectuosa y endeble desde la perspectiva de la propia doctrina angelológica defendida por Maldonado, demuestra que en las clases dedicadas al demonio las exigencias dramáticas propias de la reflexión heresiológica y de la invectiva anticalvinista siempre primaban por sobre la justeza y la precisión que habitualmente requería la reflexión teórica y la resolución de teoremas planteados *in abstracto*. En

164. *Ibíd.*, ff. 156v-157r: “Je ne voudrois pas qu’aucun des Caluinistes s’offençast de ce que ie vois dire [...] certainement i’estime que ces illusions de diables desquels nous sommes maintenant souuent trauaillees, sont sortis du mesme Lac de Geneue, duquel sont venuës à nous leurs heresies. Car il a esté verifié que cette ville a commencé la premiere d’estre troublée par les demons. Et d’autant que la petitesse d’icelle n’estoit parauenture pas capable de la multitude d’iceux croissant de iour à autre, i’estime qu’il est aduenü qu’elle s’est aussi respanduë en nos villes”. Fragmentos como este explican la animadversión que un demonólogo protestante como Lambert Daneau sentía por su colega católico Maldonado.

efecto, cabe recordar que en las conferencias dedicadas a los ángeles el ibérico había sostenido que resultaba fácticamente posible que muchas de estas criaturas desencarnadas ocuparan de manera simultánea un mismo y único espacio. El célebre relato reproducido por los evangelios sinópticos de San Marcos (5, 1-20) y de San Lucas (8, 26-39), a propósito de la legión de espíritus diabólicos instalada en el cuerpo de un solo poseso, parecía probar de manera concluyente que una innumerable multitud de naturalezas angélicas podía instalarse conjuntamente en un sitio acotado y de reducidas dimensiones. Si tal era el caso, ¿cómo podía resultar posible que la entera jurisdicción de un cantón helvético como Ginebra no alcanzara para contener en su seno a la multitud de demonios engendrada por la herejía vernácula, ocasionando la consecuente invasión diabólica de la vecina Francia? Ergo, la potente imagen de la ciudad-Estado suiza desbordando de demonios carecía de fundamentos lógicos y resultaba groseramente incongruente con la teología, la metafísica y la filosofía natural sobre las que Maldonado sustentaba sus construcciones intelectuales. Obnubilado por la urgencia de acumular argumentaciones retóricas que contribuyeran a descalificar de manera radical al calvinismo galo, el español no hesitaba a la hora de sembrar la segunda parte de su curso anual con proposiciones incoherentes y razonamientos fallidos, nacidos de la decisión política de priorizar la denigración del enemigo por sobre la consistencia lógica de su propio sistema de creencias.

A modo de conclusión: Maldonado y la masacre de San Bartolomé

Con el razonamiento con el que concluimos el apartado anterior, en el que la ironía mordaz, el humor negro y el odio confesional se daban la mano en un maridaje argumentativo cuyo potencial performativo resulta difícil exagerar, Maldonado finalizaba aquel curso anual de teología enteramente dedicado a la materia angélico-demonológica.¹⁶⁵ Como se desprende con claridad de las citas que hemos reproducido, las diatribas de nuestro diser-

165. En su reciente trabajo de síntesis sobre la Compañía de Jesús, Philippe Lécrivain también subraya “el frío humor” de Maldonado, evidentemente uno de los trazos distintivos de la personalidad del jesuita. Véase *Les Jésuites*, p. 52.

tante no implicaban el mero solapamiento retórico de herejía y brujería: desde su perspectiva, el protestantismo necesaria y fácticamente desembocaba en una alianza formal y en un pacto explícito con el demonio.¹⁶⁶ Quizás por ello los ecos del encendido verbo del profesor Maldonado no estaban llamados a extinguirse tan rápidamente. Sus atestadas clases, en las que los sutiles razonamientos sobre la ontología angélica compartían espacio con la crispada denuncia de complots diabólicos, se desarrollaron en una ciudad de París dominada por la más extrema angustia escatológica, un imaginario sanguinario que insistía sobre el hecho de que Francia y el mundo entero estaban de tal forma mancillados por la inmundicia herética que la expiación solo podría provenir de una punición divina, universal y masiva.¹⁶⁷ Al decir del exitoso publicista católico Pierre Boistauau, fiel expresión de esta estructura de pensamiento, el universo emponzoñado por la pravedad herética ya no toleraba continuar albergando a los enemigos de la fe verdadera: “Vemos que las maldades de los hombres han colmado la medida, y no puede pasar mucho tiempo antes de que sean convictos y condenados por un horrible y espantoso juicio de Dios: pues la tierra, contaminada por ellos, no puede ya recibirlos, y el sol, por vergüenza, se siente constreñido a esconderse y a eclipsarse, pues no puede seguir mirándolos. Todos quienes lo desprecian verán un día que Dios se muestra como juez severo para la conservación de su gloria”.¹⁶⁸ En este clima de pasiones exacerbadas poco a poco fue naciendo una conciencia

166. Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, 2010, p. 238; Linda C. Hults, *The Witch as Muse: Art, Gender, and Power in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 111-112.

167. Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, 1990, libro segundo, pp. 86-87.

168. Pierre Boistauau (Launay), *Histoire des persecutions de l'Eglise chrestienne et catholique [...] commençant à nostre Sauueur Iesus Christ, & à ses Apostres*, Paris, Robert le Mangnier, 1576, p. 113: “Mais nous voyons que les meschancetez des hommes sont paruenues iusques au comble, & ne peuuent plus tarder que par vn horrible & espouventable iugement de Dieu, elles ne soient conuaincues & condannées: car la terre qui en est pollue ne les peut plus porter, et le soleil qui en a honte est contrainct se cacher et eclipser ne les pouvant plus regarder: Mais tous ces contempteurs de Dieu trouueront quelque iour que Dieu se monstre iuge seure pour maintenir sa gloire”. La primera edición de este tratado de Boistauau apareció de manera póstuma en 1572, seis años después de la muerte de su autor.

de la agresión reputada como mera obediencia a la voluntad divina. Un irreparable desgarró interior afectaba a un colectivo inmenso de católicos que percibía en los calvinistas una agresión contra su propia salvación individual, un desafío al que solo cabía responder con un furor santo e impiadoso: matar para salvarse, masacrar para ser elegido, aniquilar para aspirar a la anhelada beatitud.¹⁶⁹

Este era el clima de pánico, agitado por un verdadero ejército de predicadores populares, que el curso dictado por Juan Maldonado en el Collège de Clermont vino a alimentar con sus expresiones de inocultable corte faccioso.¹⁷⁰ Las explosiones de ira colectiva, como los motines de septiembre de 1571 provocados por el traslado de la denominada Croix de Gastine, copaban las calles de París mientras el español dictaba sus masivas conferencias sobre ángeles y demonios en los claustros del principal colegio jesuita local. Los signos de que los católicos de la capital no estaban dispuestos a aceptar la nueva política de tolerancia religiosa que la Corona pretendía imponer desde arriba no hacían sino multiplicarse día a día.¹⁷¹ No puede sorprendernos, entonces, que pocas semanas después de concluido el año lectivo en la academia jesuita, estallara en pleno receso veraniego, el 24 de agosto de 1572, la brutal masacre de San Bartolomé, en una ciudad de París plagada de fanáticos, muchos de los cuales sin dudas se contaron entre los oyentes que atestaban las aulas de la Compañía de Jesús para oír las conferencias del español, sutiles y refinadas a la hora de perorar sobre los ángeles, desaforadas y brutales a la hora de disertar sobre los demonios y sus distintas objetivaciones terrenales.¹⁷²

169. Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Pluriel, 2010 (1994), pp. 490 ss.

170. Resulta imposible exagerar la importancia clave de los predicadores populares en la exacerbación de los ánimos durante las sucesivas crisis de las Guerras de Religión. Para un interesante estudio de conjunto, centrado en el caso de los frailes franciscanos, véase Megan C. Armstrong, *The Politics of Piety: Franciscan Preachers during the Wars of Religion, 1560-1600*, University of Rochester Press, 2004, *passim*.

171. Jean-Louis Bourgeon, "Sur un livre de Denis Crouzet: *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*", *Revue Historique* 589 (1994), p. 202.

172. Intentar explicar de manera satisfactoria y plausible un evento de la desmesura de la masacre de San Bartolomé probablemente sea uno de los desafíos más complejos a los que pueda enfrentarse un historiador profesional dedicado a la Edad Moderna. Una ajustada y sintética presentación de las diversas teorías diseñadas para explicar el

Permítaseme concluir estas páginas con un interrogante: ¿resulta muy arriesgado postular que muchas de las palabras del profesor Maldonado quizás resonaban aún en las mentes de los cientos de extremistas parisinos que, pocas semanas después del cierre del año académico en el Collège de Clermont, salieron a las calles de la capital gala a aniquilar a cuanto hugonote osara cruzarse en su camino de escatológica purificación en vísperas del inminente Fin de los Tiempos?¹⁷³

fenómeno puede hallarse en Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 13-19.

173. Respecto de la responsabilidad de Maldonado en particular, y de los jesuitas en general, en el estallido y en la difusión de la masacre de San Bartolomé véase Gary K. Waite, *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2003, p. 108: "Catholic preachers influenced by Maldonado harangued their congregants on the dangers of heresy and the need for its extermination, allowing for the spread of the massacres across France" ("Los predicadores católicos, influenciados por Maldonado, alertaron a sus congregaciones sobre los peligros de la herejía y la necesidad de exterminarla, permitiendo así la difusión de las masacres por toda Francia"). Para una visión más matizada del mismo problema véase Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 69: "neither Maldonat nor the Jesuits of Paris were directly involved in the massacres. However, many of them rejoiced at news of the massacre, interpreting it as God's providence at work, dispensing justice to the heretics. One French Jesuit, Father Ponce Cogordan, described the massacre as «a very happy event, very much desired by all Catholics.» The Jesuits of the Collège of Clermont could not have been very sorry to learn of the murder of their long-time enemy, Peter Ramus, at his Collège of Presles on the third day of the massacre" ("Ni Maldonado ni los jesuitas de Paris estuvieron directamente involucrados en las masacres. Sin embargo, muchos de ellos se regocijaron con las noticias de la matanza, que interpretaron como producto de la providencia de Dios que dispensaba su justicia a los herejes. Un jesuita francés, el padre Ponce Cogordan, calificó a la masacre como «un evento muy feliz, muy deseado por los católicos». Los jesuitas del Collège de Clermont no debieron sentirse muy apenados cuando se enteraron del asesinato de quien era su enemigo de larga data, Pierre de La Ramée, en el Collège de Presles, el tercer día de la matanza").

Jean Maldonat
Traicté des anges et démons

Rouen, Jacques Besongne,

1616

*Traducción del tratado completo del francés al castellano
por Fabián Alejandro Campagne*

Tratado muy docto sobre los ángeles, escrito según el P. Maldonado, doctor teólogo de la compañía de Jesús, en el año 1570. Por M. F. de la Borie, archidiácono y canónigo en Périgueux, y traducido al francés por él mismo.

La disputa sobre los ángeles tiene dos partes. Una general, en la que se disputa de manera indiferenciada sobre los ángeles buenos o malos. Y otra especial, en la que los buenos y los malos ángeles son tratados por separado. La primera parte comprende seis cuestiones. La primera, sobre el nombre de los ángeles; la segunda, sobre su ser, es decir, si existen los ángeles; la tercera, sobre su origen; la cuarta, sobre su naturaleza; la quinta, sobre sus poderes; la sexta, sobre sus acciones y las funciones de sus poderes y facultades.

Sobre los nombres de los ángeles

No se encuentra en las Sagradas Escrituras ningún nombre que sea propio de los ángeles: pero en ellas encontramos muchos nombres comunes. En primer lugar el de “espíritu”, que significa que la naturaleza de los ángeles es común a la de Dios y a la de nuestra alma. Es lo que significan las palabras de Jesucristo en Lucas 24: “Palpad y ved, porque el espíritu no tiene ni carne ni huesos”. Este es un argumento tomado de la naturaleza de la cosa. Sin embargo, el nombre espíritu se utiliza de muchas otras maneras en las Escrituras santas, como escribe Dídimo en el libro *Sobre el Espíritu Santo*.¹ El segundo nombre común es el de “ángel”, que en parte es más apropiado que el de “espíritu” y en parte resulta impropio, desde el momento en que “espíritu” es un nombre más especial y peculiar pues abarca más. Pero también es impropio,

1. Dídimo el Ciego († 398).

en tanto que “espíritu” es nombre de naturaleza y “ángel” es nombre de función. En ocasiones esta diferencia es subrayada por las Sagradas Escrituras, como en el salmo 103: “Transformó a sus espíritus en ángeles”, es decir, hizo que las naturalezas espirituales cumplieran la función de embajadores. Y por San Pablo en Hebreos 10: “¿A qué ángel alguna vez le dijo tú eres mi hijo? ¿Todos son acaso espíritus administradores?”² Con estas dos palabras San Pablo nos ofrece una completa definición de ángel. Pues ángel no es otra cosa que un espíritu servidor. Como si alguien definiera “legado” como un hombre enviado por el Emperador.

El nombre “ángel” se usa de diferentes maneras en la Escritura. Así lo entiende el rabino Moisés en el libro *Moré*, capítulo 7.³ En primer lugar se lo toma como naturaleza separada del cuerpo. En segundo lugar, como profeta, en tanto mensajero de Dios, como está escrito en Malaquías 2: “Que los labios del sacerdote guarden la ciencia, pues él es un ángel del Señor”. En tercer lugar se lo toma como mensajero que los hombres envían a otros hombres, como en Isaías 18: “Id, ángeles ligeros, a la tierra herida y desgastada”, es decir, ángeles en el sentido de legados. En cuarto lugar se toma ángel como persona de bien, como en Reyes 19: “Eres bueno ante mi mirada, como un ángel de Dios”. Finalmente, no solo el rabino Moisés, sino también Justino en el *Diálogo con Trifón*, escribe que en ocasiones en la Escritura se llama ángel a toda virtud, natural o sobrenatural, a la que Dios recurre para hacer alguna cosa.⁴ Así interpreta el rabino Moisés la mención del salmo 103: “Transformó a sus espíritus en ángeles”, es decir, transformó a los vientos en sus mensajeros. Y lo que se dice en Daniel 6: “Dios envió al ángel para obstruir las fauces de los leones”, pues se entiende que no fue un ángel quien intervino sino una virtud divina por la que Dios prohibió que los leones dañaran a Daniel. Y lo que está en Números 22, donde vemos que el ángel se le apareció a Balaam, el profeta, y que la burra habló, pues para muchos no se trató de un verdadero ángel sino de una virtud divina con la que Dios enfrentó al profeta.

2. Pablo de Tarso († c. 60/68 d.C.).

3. Moshé ben Maimón, también conocido como Rabí Moisés el Egipcio o Maimónides († 1204).

4. San Justino Mártir († c. 165).

Esta opinión es absurda. Por algo los calvinistas, amantes de las novedades, la hicieron suya. Interpretan el pasaje del Salmista contra la opinión de San Pablo, que alude a este fragmento en Hebreos 1 y lo relaciona con los ángeles verdaderos. Pues San Pablo no contrasta a Jesucristo con los vientos sino con los ángeles. También es absurda la interpretación dada a la cita de Daniel, pues de la misma manera en el capítulo 3, cuando Nabucodonosor lo arroja en el horno encendido y no se quema, se pudieron ver cuatro niños aun cuando solo habían sido arrojados tres. Por lo tanto el ángel mencionado por el fragmento no fue una virtud por la cual Dios actuó sino un ángel verdadero que fue visto por Nabucodonosor. También en Números 22 otra cosa es llamada ángel amén de la virtud por la cual la burra habló. Pues si ángel significara virtud natural o sobrenatural, su palabra también se llamaría ángel, lo que no sucede. Por lo tanto, lo que apareció no fue solamente una virtud natural o divina sino un ángel verdadero. Esta ambigüedad de la palabra ha vuelto oscuros muchos pasajes de la Escritura. En primer lugar el que se encuentra en 2 Corintios: “la mujer debe rezar con la cabeza cubierta a causa de los ángeles”. Los autores más antiguos, como Tertuliano en el libro *Del velo de las Vírgenes*, han entendido que en este fragmento “ángeles” significa “diablos”, porque estos tenían la costumbre de ofender el pudor de las mujeres, y es por ello que en dicha ocasión estas debían estar cubiertas con velos.⁵ Otros han entendido que los sacerdotes son llamados ángeles en este pasaje, pues en la Iglesia ellos representan a la persona de Jesucristo y por lo tanto en su presencia las mujeres deben estar vestidas de manera honesta, como si estuvieran delante de Jesucristo mismo. Comparten esta opinión San Jerónimo⁶ y San Ambrosio⁷ en sus comentarios. Otros entienden que ángeles se refiere a las personas de bien, a quienes las mujeres deben respetar. Así lo dijo San Clemente en sus *Stromata*,⁸ y

5. Quinto Tertuliano († c. 220/230).

6. San Jerónimo de Estridón († 420).

7. San Ambrosio de Milán († 397).

8. Clemente de Alejandría († c. 215/216).

Teofilacto en sus comentarios.⁹ A mí me parece que el sentido verdadero es el que defiende San Crisóstomo en *Sobre 1 Corintios*, homilía 26, y en la *Homilía sobre la Ascensión*, tomo tercero.¹⁰ También Teodoreto y Teofilacto en sus comentarios.¹¹ Esto es, que la expresión se refiere a los verdaderos ángeles buenos. Pues parece que San Pablo habla siguiendo la vulgar opinión de los judíos, quienes creían que todos los hombres estaban bajo la tutela de los ángeles. Y por ello amonesta a las mujeres, diciéndoles que si no mostraban suficiente reverencia a los hombres presentes en el templo debían al menos respetar a los ángeles, quienes tienen la costumbre de reportar a Dios todo lo que nos ven hacer o decir. La Escritura usualmente llama testigos a los ángeles, desde el momento en que son clarividentes y no pueden errar fácilmente. Como cuando Jesucristo dice en Lucas 3: “A todo hombre que me confiesa delante de otros hombres yo lo confesaré delante de mi Padre y de los ángeles”. O San Pablo en 1 Timoteo 5: “Yo te conjuro delante de Dios y de Jesucristo y de los ángeles, que observes estas cosas sin prejuicios”. Y en la misma epístola, capítulo 4: “Dios ha exhibido a los apóstoles como a sentenciados a muerte, convirtiéndolos en espectáculo para el mundo, tanto para los ángeles como para los hombres”. En este fragmento, por “ángeles” algunos han entendido “espíritus malignos”, como San Ambrosio. Otros han entendido “hombres de bien”. Y por “hombres” algunos entendieron “hombres malvados”, como Sedulio en sus comentarios.¹² Otros por “ángeles” han entendido “cristianos” y por “hombres” han entendido “paganos o gentiles”, como Primasio al comentar este fragmento.¹³ Pero es San Crisóstomo, en la homilía 6, quien lo interpreta mejor. Al igual que Teodoreto y Teofilacto, para quienes el fragmento se refiere a los verdaderos ángeles buenos. Pues San Pablo lo que quiso significar es que se sentía como un hombre condenado a muerte, sometido a la burla de todas las criaturas, desde

9. Teofilacto de Ohrid, también conocido como Teofilacto de Ocrida o de Bulgaria († c. 1110).

10. San Juan Crisóstomo († 407).

11. Teodoreto de Ciro († c. 460).

12. Sedulio Escoto († c. 858/860).

13. Primasio de Hadrometum († c. 560).

el momento en que dice que quedó expuesto ante las cosas inanimadas, a las que se refiere por medio del término “mundo”, y ante las criaturas racionales, a las que se refiere por medio de los términos “ángeles” y “hombres”. Estimo que de la misma manera hay que entender el pasaje de Eclesiástico 5: “No digas delante del ángel que no hay Providencia”, pues aquí no se alude a un nuncio cualquiera sino al ángel guardián, que siempre está presente y escucha todo lo que decimos sobre Dios, bueno o malo. El Rabino Moisés agrega que en las Escrituras también son llamados *Elohim*, es decir, dioses. Y que así deben entenderse todas las citas en las que se dice: “Dios de dioses”. De la misma forma que cuando se dice “Señor de señores”, por “señores” debemos entender “cielos”, pues para el Rabino Moisés estos estaban animados y tenían alma. La alabanza a Dios sería nula si “Señor de señores” significara “Señor de los hombres”, o “Dios de dioses” significara “Dios de los judíos”. Pero también esta interpretación es absurda. Pues cuando se dice “Dios de dioses” no quiere decir “Dios de los ídolos”. Y cuando se lo llama “Señor de señores” no significa solamente que es Señor de los hombres sino que es el único Dios y Señor verdadero. San Pablo defiende esta interpretación en dos lugares. En 1 Corintios 7: “Aun cuando se los llame dioses, como si hubiera muchas divinidades y muchos señores, para nosotros no hay más que un solo Dios”. Es decir, para quienes poseen buen juicio existe un único Dios verdadero. Y en 1 Timoteo 6: “El Rey de reyes, el Señor de señores, el único inmortal”. Así como cuando se dice que solo Dios posee la inmortalidad se juzga que solo Dios es verdadera y propiamente inmortal, de la misma manera cuando se lo llama “Rey de reyes” y “Señor de señores” se juzga que no existe otro Rey y Señor, lo que debe tomarse como la suprema alabanza.

Cuestión segunda. Si hay ángeles

Los docetistas, antiguos herejes (como escribe Filastrio en el *Catálogo de herejías*), negaron que hubiera ángeles.¹⁴ En la misma herejía incurrieron los saduceos, como está escrito en Hechos 23. San Agustín,

14. San Filastrio de Brescia († c. 397).

en las *Confesiones*, capítulo dieciséis, declaró que muchos sostuvieron este error.¹⁵ Resulta sorprendente que esta haya sido la opinión de los saduceos, dado que ellos recibieron el *Pentateuco* de Moisés, y en él la mención de los ángeles es muy frecuente. Pero a la par de estos pasajes del *Pentateuco* en los que se habla de los ángeles hay muchos otros lugares de la Escritura, como dice el Rabino Moisés, que los interpreta como una virtud natural o sobrenatural. Sin embargo, lo que leemos en Génesis 16, que el ángel del Señor fue enviado a Agar y habló con ella; y lo que leemos en el capítulo 19 sobre los dos ángeles enviados a Lot; y en el capítulo 21, sobre otro ángel enviado a Agar; y en el capítulo 22 sobre el ángel que llamó a Abraham para que no sacrificara a su hijo; y lo que se afirma en el capítulo 18 sobre Jacobo, que vio ángeles subiendo y bajando por una escalera;¹⁶ y lo que se dice en el capítulo 48, “Que el ángel de Dios que me ha librado de todos los males bendiga a sus hijos”, todas estas menciones no pueden interpretarse como aludiendo a una virtud natural o sobrenatural, sino a una criatura natural que subsiste por sí misma y que está dotada de razón. Pues allí donde no existe materia natural no puede haber ninguna operación.

Por el contrario, en el Nuevo Testamento los testimonios son muy claros. Pues está escrito que los ángeles vinieron y sirvieron a Jesucristo. Y en Mateo 13, que en la resurrección los ángeles serán como cosechadores. Y en Mateo 16, que Jesucristo vendrá con los ángeles de Dios. Y en el capítulo 18: “Los ángeles siempre contemplan el rostro de mi Padre”. Y en el capítulo 22: “En la resurrección no habrá esposos ni esposas, sino que todos serán como ángeles de Dios”. Y en el capítulo 24: “el día y la hora nadie los conoce, ni los ángeles del Cielo”. Y en el capítulo 25: “Id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles”. Y en el capítulo 26, en el que Jesucristo afirma que podía pedirle a Dios que le envíe doce legiones de ángeles. Ahora bien, estos fragmentos y otros innumerables no pueden entenderse como refiriéndose a una virtud divina y natural sino a naturalezas que subsisten por sí mismas, a las que llamamos ángeles.

15. San Agustín de Hipona († 430).

16. La cita contiene un error de Maldonado. La célebre “visión de la escalera” no se encuentra en el capítulo 18 del Génesis sino en el 28.

Alguno se preguntará si puede demostrarse por razones naturales que existen ángeles. Les respondo que probablemente sí, pero no por demostración necesaria. Pues si ello pudiera verificarse sería a partir de los argumentos de Aristóteles sobre el movimiento, lo que no se puede hacer, desde el momento en que por este argumento solo se probaría que existen tantos ángeles como astros celestes, lo que resulta contrario a la Santa Escritura que enseña que los ángeles son innumerables. O se podría argumentar a partir de las razones de los escolásticos, como en Santo Tomás, libro segundo de *Contra Gentiles*, capítulo 96.¹⁷ Pero por estas razones no se puede demostrar la existencia de los ángeles, desde el momento en que todas se relacionan con principios que poseen un grado de probabilidad débil. Por el primero, es necesario que el efecto sea similar a la causa, lo que no tiene lugar sino en relación con cosas sinónimas, y dado que Dios no es causa sinónima de las cosas efectuadas, parece que nada puede concluirse partiendo de Él. Por el segundo principio es necesario que las causas que actúan por arte produzcan un efecto semejante al arte por el cual actúan, como la casa se parece al arte del arquitecto. Pero este principio no prueba lo que se debe probar. Pues lo que se dice, que el efecto debe ser semejante al arte del artesano, no debe entenderse según la naturaleza sino según la virtud de significar. Pues la casa no es del mismo arte que está en el entendimiento del artesano, sino que ha sido diseñada por su espíritu o arte. Por este argumento solo puede concluirse que el mundo debe ser tal como Dios lo concibió, pero no se verifica que resulte necesario que existan algunas criaturas espirituales. Por el tercer principio es necesario que en el mundo existan algunas cosas que solamente tengan cuerpo sin espíritu, como las plantas, y otras que tengan cuerpo y espíritu, como los hombres. Por lo tanto, el orden del mundo requeriría que exista una tercera especie de cosas, que tengan espíritu sin cuerpo. Pero muchos dirán que ello no resulta necesario.

¿Puede, entonces, verificarse por algún argumento cierto más allá de las Escrituras, que existen los ángeles? Yo respondo que no se puede probar por medio de la razón aunque sí por la experiencia (que supera a todas las razones). Por la experiencia tanto de los posesos como de los encantadores y otras cosas que no se pueden hacer sino por medio de espíritus.

17. Santo Tomás de Aquino († 1274).

Cuestión tercera. Sobre el origen de los ángeles

Que los ángeles tienen su origen en Dios se puede fácilmente probar a partir de todos los pasajes en los que se dice que todas las cosas han sido hechas por Él. Es necesario que los ángeles estén comprendidos en este número universal. Agreguemos que San Pablo en Colosenses 1 dice claramente que los ángeles han sido hechos por Dios, creador de todas las cosas del cielo y de la tierra, visibles e invisibles, los Tronos, las Dominaciones y las Potestades.

La cuestión es mucho más amplia si nos referimos al momento en el que los ángeles fueron creados. Sobre este problema existen tres opiniones de los teólogos. La primera es muy antigua, y es la de aquellos que pensaron que los ángeles fueron creados mucho antes que este mundo. De esta opinión fue Clemente, libro 18 de las *Constituciones*, capítulo 16. Y Orígenes, *Homilía cuarta sobre Isaías*.¹⁸ Y Diodonus Transensis,¹⁹ en *In Catena* de Lippomano.²⁰ Y San Basilio, en las homilías 1 y 2 *Sobre el Hexamerón*.²¹ Y San Hilario, en el libro 12 *De la Trinidad* y en el *Libro contra Maxertiam*.²² Y San Ambrosio, en el libro 1 de *Sobre el Hexamerón*, capítulo 5. Y el Nacianceno, en la *Oración de Navidad*.²³ Y San Jerónimo, comentando el primer capítulo de la Epístola a Tito. Y San Agustín en el libro 12 de las *Confesiones*, capítulo 15. Y el Damasceno, en el libro 2 de *Sobre la Fe*, capítulo 3.²⁴ Y Casiano, en *Colaciones* 8, capítulo 7, que agrega que esta fue la opinión de todos los católicos de su tiempo.²⁵ He aquí los argumentos utilizados para sostener esta primera opinión. Antes que nada, que los ángeles son ministros de Dios, y que no resulta creíble que Dios estuviera tanto tiempo sin ministros. El segundo argumento, que en Job 38 se dice que los niños de Dios, es

18. Orígenes de Alejandría († 254).

19. Probable referencia a Diodoro de Tarso († c. 392/394).

20. Luigi Lippomano o Aloysius Lippomanus († 1559).

21. San Basilio de Cesárea († 379).

22. San Hilario de Poitiers († 367).

23. San Gregorio Nacianceno o de Nacianzo († 390).

24. San Juan Damasceno († 749).

25. San Juan Casiano († c. 435).

decir, los ángeles, alababan a Dios mientras creaba el mundo. El tercero fue desarrollado por San Agustín, que lo tomó de Eclesiastés 1, donde se afirma que la sabiduría fue creada en primer lugar antes que cualquier otra cosa. Según el cuarto argumento, no parece verosímil que Moisés omitiera el origen de los ángeles si estos hubieran sido creados junto con el mundo.

La segunda opinión fue la de Isidoro, libro 1 de *Sobre los oficios*, capítulo 12.²⁶ Y de San Gregorio, libro 28 de las *Moralia*, capítulo 14 y libro 32, capítulo 10.²⁷ Y de Beda, cuestión 9 de *Sobre el cuarto libro de los Reyes*.²⁸ Según esta opinión los ángeles fueron hechos poco antes de la creación del mundo visible, y quienes la defienden utilizan dos argumentos. El primero es que en Job 40 se dice: “Es la primera de las obras del Señor” refiriéndose a Behemot, donde parece que se está hablando del diablo. El segundo es que en Juan 8 Jesucristo también dice del diablo que ha sido homicida desde el comienzo del mundo.

La tercera opinión fue la de los hebreos, como escribe el rabino Juan en el *Bereshith Rabba*.²⁹ Y el rabino Isaac comentando Génesis 1.³⁰ Y Pablo de Burgos comentando el mismo texto.³¹ Según esta opinión los ángeles fueron hechos el segundo día, cuando fue creado el firmamento. El principal argumento de estos autores es que, según ellos, cuando se habla de “aguas” debe entenderse “ángeles”, y que las aguas que están sobre los cielos parecen haber sido creadas el segundo día. Así interpretan también lo que dice el salmo: “Extendió el cielo como una piel”, como si dijera creó el cielo y lo llenó de ángeles para que lo habiten. Estos autores defienden esta opinión, temerosos de que si se dijera que los ángeles han sido creados antes que los hombres muchos podrían llegar a pensar que ellos fueron los creadores del mundo.

26. San Isidoro de Sevilla († 636).

27. San Gregorio Magno o papa Gregorio I († 604).

28. Beda el Venerable († 735).

29. Rabino Yoḥanan bar Naḥḥa († 279).

30. Isaac el Ciego († 1235).

31. Selemoh-Ha Leví, también conocido como Pablo de Burgos, Pablo de Santa María o El Burgense († 1435).

La cuarta opinión fue la de Epifanio, capítulo 65 de *Contra los herejes*.³² Y la de San Agustín, libro 2 de *La ciudad de Dios*, capítulo 9. Y la de Atanasio en *In Catena* de Lippomano.³³ Y después de ellos Isidoro, libro 1 *De los oficios eclesiásticos*, capítulo 22. Y Teodoreto, cuestión 3 de *Sobre el Génesis*. Todos ellos afirman que los ángeles fueron hechos conjuntamente con el Cielo y la Tierra. Opinión que todos los escolásticos han seguido.

En cuanto a mí, en primer lugar yo estimo que los ángeles no fueron hechos antes que este mundo, y ello no solo resulta probable sino que es una opinión que concuerda con la fe católica. No encuentro mejor interpretación de las palabras de Moisés cuando dijo: “Al principio Dios creo”, etc., que las siguientes: antes que Dios hiciera cosa alguna, como lo explica Salomón en Proverbios 8: “El Señor me creó antes de que hiciera cosa alguna, desde el comienzo”. Si esta interpretación es la verdadera se sigue necesariamente que los ángeles no fueron hechos antes de este comienzo, durante el cual el cielo y la tierra fueron creados. En segundo lugar, antes de que San Pablo dijera claramente en Colosenses 1 que los ángeles fueron hechos por Dios, no caben dudas de que ello no podía probarse a partir del Antiguo Testamento, ni siquiera por las primeras palabras del Génesis. Sin embargo, estas mismas palabras que no permiten demostrar que los ángeles fueron hechos por Dios permiten verificar que no fueron creados antes de este mundo. En tercer lugar, porque me parece imposible que Moisés, que se había propuesto describirnos la creación de todas las cosas, no hiciera alguna mención a la creación de los ángeles. Si la hizo, es necesario que la incluyera dentro de los seis días. No fueron entonces hechos antes. En cuarto lugar, como ya ha sido probado, la Escritura muestra que los ángeles fueron hechos para el hombre: no fueron entonces creados antes que el mundo, que es el domicilio del hombre. En quinto lugar, en todos los fragmentos en los que la Santa Escritura habla de la creación de los ángeles la relaciona con la creación del cielo y de la tierra, como en el salmo 149, en Hechos 14, en Apocalipsis 14: “Adorad al que hizo el cielo y la tierra, el mar y todas las cosas que allí se encuentran”. Y San Pablo en Colosenses 1: “Porque en Él fueron

32. Epifanio de Salamina († 403).

33. San Atanasio de Alejandría († 373).

creadas todas las cosas en el Cielo y en la Tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones”. En sexto lugar, porque tal como lo probaremos más adelante, se deduce de la Escritura que los ángeles fueron hechos en el Cielo. No fueron por lo tanto creados antes que el Cielo se hiciera. Finalmente, porque parece que el Concilio de Letrán lo definió abiertamente: “Creemos que Dios Todopoderoso por su virtud en el comienzo de los tiempos creó conjuntamente de la nada a todas las criaturas, tanto espirituales como etcétera”.

Sostengo, entonces, que el primer argumento de la primera opinión no prueba nada. Porque si algo demuestra es que los ángeles deberían existir desde la eternidad, porque de lo contrario Dios hubiera estado sin ministros. Pero ello es contrario a nuestra religión, pues solo Dios es eterno. Al segundo argumento respondo diciendo que el sentido de las palabras de Job es que los astros de la mañana y los ángeles alabaron a Dios su Creador desde el momento en que fueron hechos. Pues Dios quiso probar que nadie sino Él había creado el Cielo y la Tierra. Y para ello alega el testimonio del mismo Cielo y de los ángeles, que tras haber sido creados comenzaron a alabar a su Creador y a reconocer con fuerza que eran sus criaturas. Al tercer argumento respondo con lo que ya dije respecto del origen del mundo. Al cuarto argumento digo que muchos autores afirman que existen dos causas por las que Moisés no hace ninguna mención al origen de los ángeles. Una, por miedo a que los judíos, dada su inclinación natural a la idolatría, usarán dicha mención como excusa para idolatrar. Crisóstomo recoge esta razón en *Sobre el Génesis*, homilía 2. Y Teodoreto en la cuestión 2 de *Sobre el Génesis*. Pero yo no la considero demasiado sólida. Pues si por este motivo Moisés no hizo referencia a la creación de los ángeles ¿por qué después los menciona a menudo? Por otro lado, si Moisés hubiera hecho mención de ellos y enseñado que se trataba de criaturas de Dios habría de esa forma evitado toda ocasión de idolatría. Pues si alguien enseña que los ángeles han sido creados prueba que no son dioses. Cirilo ofrece otra razón en el libro tercero de *Contra Juliano*: Moisés no quiso hablar sobre los ángeles desde el momento en que esta materia resultaba demasiado difícil para ser comprendida por un auditorio vulgar.³⁴ Pero esta razón tampoco me

34. San Cirilo de Alejandría († 444).

parece del todo suficiente. Pues una cosa es declarar la naturaleza de los ángeles (que por entonces nadie hubiera entendido) y otra cosa es decir, en una palabra, que los ángeles fueron creados por Dios, algo que todos hubieran comprendido. Lo que yo pienso es que Moisés cuando usó la palabra *cielo* quiso referirse a los ángeles, en tanto habitantes del Cielo. Algo que la Escritura aprueba ligando por todos lados la creación de los ángeles con la del Cielo. Al primer argumento de la segunda opinión los autores responden de maneras diversas. Respecto de los hebreos se dice que ellos cuentan fábulas, que por Behemot y Leviatán debemos entender dos enormes peces creados por Dios, como está escrito en Génesis 1. Los hebreos dicen que Dios los mató por temor a que ocupasen toda la Tierra y que los guardó en sal, para con su carne ofrecerles un banquete a los judíos el día de la resurrección. Así lo escribió el rabino Salomón comentando el primer capítulo del Génesis, explicando estas palabras: “Y Dios creó dos grandes ballenas”.³⁵ Y también los talmudistas en el libro titulado *Babathia*, capítulo 5. Los menos sabios entre los judíos dicen que Behemot es un buey de un tamaño increíble y Leviatán un pez, y que con ellos y con el vino que Dios preparó con la viña del Paraíso ofrecerá un festín a los judíos. Parece que a esta opinión hace alusión el autor del cuarto libro de *Esdras*, capítulo 6, con estas palabras: “Tú has conservado dos comensales, siendo el nombre de uno Enoc y el del otro Leviatán, y los has separado uno de otro, pues la séptima parte en la que el agua había sido congregada no podía contenerlos”. Nuestros doctores por Behemot y Leviatán usualmente entienden que se hace alusión a dos príncipes de los diablos que nos atormentan. En cuanto a mí, yo estimo que Behemot y Leviatán significan dos grandes bestias específicas. Pero que por medio de una alegoría la Escritura usa ambos nombres para significar a los príncipes de los diablos. Por ello todo el capítulo 40 de Job no pretende otra cosa que decirnos que tenemos adversarios, y que son tan fuertes que jamás podremos derrotarlos con nuestras fuerzas, y tan astutos que ningún arte sirve para vencerlos. Así Job describe la fuerza de Behemot cuando dice “Su fuerza está en sus lomos”. Y alude a su astucia cuando dice “¿Podríais atrapar a Leviatán con un gancho? ¿Podríais atar su lengua con una cuerda?”. Como si dijera: por medio de

35. Rabí Shlomo Yarji, también conocido como Rashi o Salomón de Troyes († 1105).

ningún arte podrán atraparlo. Por ello en Isaías 27 se llama a Leviatán serpiente fugitiva y resbaladiza, tortuosa. De esa forma se nos advierte que no debemos confiar en nuestras fuerzas e industria sino en la gracia de Dios. Ello es lo que Job quiere decir cuando afirma: “Él (es decir Dios) aprestará su espada”, esto es, solo Dios puede vencer a estas bestias pues es quien las ha creado. Este sentido es el que expresa Isaías 27 cuando dice: “Entonces el Señor castigará a Leviatán con su espada bien templada, dura, grande y fuerte”. Y San Pablo en Efesios 6, cuando dice: “En definitiva confortaos en el Señor y en la potencia de su virtud, y vestid las armas de Dios, a fin de que podáis resistir al diablo”. Luego, como Job, Pablo describe su fuerza: “Pues nuestro combate no es contra la carne ni contra la sangre”. En 1 Pedro 5 se nombra con la figura del león a aquel a quien Job llama Behemot y Leviatán, un león rugiente que deambula buscando alguien a quien devorar. En cuanto al argumento extraído de la frase “es la primera de las obras del Señor”, no pienso que aluda al comienzo de los tiempos, pues la palabra hebrea *Rechir* significa lo que es primero y más excelente en cada especie, y este es el sentido que vemos aquí: aquel con quien tendremos que luchar es la más excelente de las criaturas de Dios. Puede colegirse que este es el sentido desde el momento en que la intención no era decir que el diablo fue hecho antes que el hombre sino que es una criatura muy excelente, lo que mucho importaba para producirnos temor. Al segundo argumento de la segunda opinión respondo que se podría traducir mejor en este sentido: fue homicida desde el inicio. La palabra *inicio* no significa un punto de tiempo, pues el inicio del mundo se extendió por seis días.

Alguien se preguntará si se debe aceptar como de fe católica la interpretación que sostiene que los ángeles no fueron hechos antes que el mundo, desde el momento en que parece que el Concilio de Letrán así lo ha determinado. Respondo que no es una verdad de fe, pero sí una opinión próxima a la fe. En primer lugar, porque no se trata de un problema que fue propuesto al Concilio para que lo resolviera. Como reconoce Santo Tomás en los *Comentarios sobre la decretal de la gran Trinidad y fe Católica*, la intención del Concilio solo era condenar el error de quienes pensaban que algunas criaturas existían desde la eternidad. Por otro lado, no hay que tomar como artículo de fe todo lo que se dice al pasar en los concilios, sino solo lo que se propone para su resolución. En segundo lugar, porque no resulta claro de qué tiempo habla el Concilio: si del natural o

del tiempo de los ángeles, cuando dice “en el comienzo de los tiempos creó conjuntamente”. En tercer lugar, estimo que el Concilio no habló escolásticamente sino a la manera de los autores antiguos, que tenían la costumbre de llamar tiempo a todo espacio que no fuera eternidad. Significa, por lo tanto, “desde el comienzo de los tiempos” y no “desde toda la eternidad”. Y dice “conjuntamente”, en el sentido de que ambas clases de criaturas fueron creadas por Dios a partir de un determinado inicio, de manera conjunta, es decir, sin excepción alguna. Esta sentencia es confirmada por las palabras del Concilio, pues si a causa de este decreto hubiera que tomar como de fe católica que los ángeles no fueron hechos antes que el mundo también habría que considerar verdad de fe que todas las cosas que en el Génesis se dice que fueron hechas en seis días fueron creadas en el mismo instante de tiempo. Ninguna de estas ideas debe ser considerada como cuestión de fe.

Es la opinión de los judíos la que me parece más probable: que los ángeles fueron hechos el segundo día, pues la Escritura junta la creación de los seis días con la creación del Cielo. Ahora bien, el Cielo y el firmamento son una misma cosa, como probamos más arriba. El firmamento fue hecho el segundo día en el primer capítulo del Génesis. Por lo tanto, los ángeles también.

En qué lugar fueron creados los ángeles

A la cuestión anterior se agrega otra, referida al lugar en el que los ángeles fueron hechos. Al respecto existen cuatro opiniones entre los teólogos. La primera es la de Ruperto, en *Sobre la Trinidad y sus obras*, libro primero, capítulo 10, quien piensa que los ángeles no fueron creados en el Cielo sino fuera, y que luego fueron introducidos allí.³⁶ De la misma forma que el hombre fue hecho fuera del Paraíso y después introducido en él.

La segunda opinión es la de quienes piensan que los ángeles no fueron creados en el Cielo sino fuera, para lo cual se apoyan en las palabras de Isaías 14: “Subiré al Cielo y seré igual que el Altísimo”. San Agustín menciona esta opinión y la juzga probable en *Del Génesis a la letra*, libro 3, capítulo 10.

36. Ruperto de Deutz († 1129).

La tercera opinión es la de todos los escolásticos. Se piensa que el primero en proponerla fue Isidoro en sus comentarios al capítulo 9 del Deuteronomio, cuando explica estas palabras: “A Dios le pertenecen los cielos y los cielos de los cielos”.³⁷ Lo mismo sostiene Santo Tomás en la primera parte, cuestión 62 [de la *Suma Teológica*]. Y también lo confirman Beda y Strabo:³⁸ los ángeles fueron creados en el supremo cielo, al que llamamos empíreo.

La cuarta opinión pienso que fue la de todos los antiguos autores, que pensaban que los ángeles fueron creados en el cielo, no solo en el supremo (si es que hay varios) sino en todo él. Yo estimo que esta opinión es la que más concuerda con la Escritura. En primer lugar, porque esta relaciona siempre el origen de los ángeles con el del cielo, y por este nombre entendemos ordinariamente todo el cielo. Y después, porque resulta verosímil que los ángeles fueran hechos en el lugar que iba a ser su domicilio. Y la Escritura dice que su habitación no es solo un cielo sino todo el cielo. Como cuando nombra a los ángeles habitantes de los cielos en Mateo 24: “En cuanto a ese día y a esa hora nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos”. Y en Marcos 12: “Serán como los ángeles del cielo”. Y en el fragmento de Isaías ya citado: “Subiré al cielo...”. Los escolásticos sostuvieron correctamente que aquí el cielo es tomado como metáfora, no como un lugar sino como figura de la excelencia de la Divinidad, pues decimos que habita en el cielo para denotar su enorme excelencia y dignidad. Que este es el sentido verdadero del fragmento lo aclaran las siguientes palabras: “Seré igual que el Altísimo”. Como si querer ascender al cielo y desear ser como Dios fueran la misma cosa.

Si todos los ángeles fueron creados conjuntamente

Cabe abordar otra cuestión: si todos los ángeles fueron hechos por Dios conjuntamente. También respecto de este tema las opiniones de los antiguos fueron diversas. Los hebreos (como ofrece testimonio el rabino Moisés el Egipcio, en el segundo libro *Moré*, capítulo 6) sostu-

37. Esta referencia bíblica es errónea. La cita correcta es Deuteronomio 10, 14.

38. Walafrido Strabo († 849).

vieron de manera fabulosa que todos los días Dios crea cien ángeles, que inmediatamente tras ser creados se presentan ante Él, le cantan himnos y luego descienden.

La segunda opinión fue la de algunos cristianos, como Gregorio en *Sobre la creación del hombre*, capítulo 18: que los ángeles, tanto los buenos como los malos, se engendran entre ellos mismos, los unos a los otros, de alguna forma admirable.³⁹

La tercera opinión fue la de autores como Justino Mártir, en la *Primera Apología*, y Lactancio, libro segundo, capítulo 15 [de las *Instituciones divinas*], quienes piensan que no todos los ángeles se multiplican sino solo algunos.⁴⁰ Pues afirman que los que pecaron excitados por la lujuria se unieron con las mujeres y engendraron a quienes nosotros llamamos demonios.

La cuarta opinión es la de todos los demás autores, la única verdadera: que todos los ángeles fueron hechos y creados por Dios conjuntamente. Pues en todos los sitios en los que la Escritura habla de su origen enseña que fueron hechos en el cielo. Y luego no hace mención alguna a ángel, bueno o malo, que haya sido hecho tras la creación del cielo. Sería entonces temerario opinar de otra manera, de una manera diferente a como la misma razón lo requiere. Pues no resulta creíble que naturalezas inmunes de cuerpo y de materia, que por su virtud son inmortales, se engendren unas a otras. Ello no se da sino entre cosas que nacen y mueren.

Cuarta cuestión. De la naturaleza de los ángeles

Esta cuestión tiene cinco partes. En la primera es necesario ver si los ángeles poseen cuerpos por su naturaleza. En la segunda, si están compuestos de materia y forma. En la tercera, si tienen alguna otra composición. En la cuarta, si son inmortales por su naturaleza. En la quinta, cómo difieren entre sí.

39. San Gregorio de Nisa († c. 394/395).

40. Lactancio († c. 320/325).

En cuanto a la primera, existen dos opiniones contrarias de autores muy renombrados. Una sostiene que de manera natural a los ángeles les ha sido dado un cuerpo, pero tan sutil que resulta invisible a nuestros ojos. Y que en la Escritura son llamados espíritus no porque estén por completo exentos de cuerpo sino porque están dotados de un cuerpo que no se puede ver, como también el aire (que indudablemente es un cuerpo) es a menudo llamado espíritu en la Escritura desde el momento en que no se lo puede ver. De esta opinión es Filón Judío, en *Sobre la creación del mundo*.⁴¹ Y Justino en la *Primera apología*. Y Teodoreto en el *Epítome de la fe católica*, que al igual que Clemente Alejandrino y Tertuliano afirma en muchos lugares que no existe nada que no tenga cuerpo. Orígenes en *Periarchon*, libro primero, capítulo 6, dice que solamente la Trinidad carece de cuerpo; y lo mismo en el libro 2, capítulo 2. Y en el tratado 13 de *Sobre San Juan*. Y Lactancio en el libro 2, capítulo 15. Y San Hilario en su comentario sobre Mateo 5. Y San Ambrosio en el libro *De Noé y el Arca*, capítulo 4. Y San Agustín en las epístolas 111 y 115; en *Sobre la Trinidad*, libro 3, capítulo 1; en *La ciudad de Dios*, libro 2, capítulo 23 y libro 15, capítulo 25; en *Del Génesis a la letra*, libro 2, capítulo 27 y libro 3, capítulo 10 (aunque en otros lugares parece que duda). Y Casiano, en *Colaciones* 7, capítulo 13. Y Genadio (o quien quiera sea el autor del *Libro de los dogmas eclesiásticos* atribuido a San Agustín, capítulos 11 y 12).⁴² Y San Basilio en el libro *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 16. También Atanasio y Metodio fueron aludidos en el segundo Concilio de Nicea.⁴³ En función de esta opinión este mismo Concilio, acción 5, decretó que los ángeles pueden pintarse desde el momento en que tienen cuerpos. Pascasio Diácono, en *Del Espíritu Santo*, libro 2, capítulo 3, enseña que los ángeles y nuestras almas pueden ser atormentados por el fuego del infierno porque poseen cuerpos.⁴⁴ Damasceno, en *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 3, afirma que los ángeles comparados con los hombres son incorpóreos, pero en términos absolutos y comparados con Dios resultan corpóreos. Y

41. Filón de Alejandría († c. 45).

42. Gennadio de Marsella († c. 500).

43. San Metodio de Olimpia († 311/312).

44. San Pascasio el Diácono († c. 511).

Celio al hablar de los demonios prueba lo mismo mediante diversos argumentos.⁴⁵ También San Bernardo, en *Sobre el cantar de los cantares*, homilías 5 y 6, se inclina a favor de esta opinión. Ruperto, en el libro primero de *Sobre la Trinidad y sus obras*, capítulo 11, enseña lo mismo que Damasceno. Esta opinión suele sostenerse a partir de los siguientes argumentos. Primero, si los ángeles no tuvieran cuerpo en absoluto, apenas lograría comprenderse cómo pueden moverse de un lado a otro. Pues la opinión de muchos teólogos muy serios es que nuestras almas separadas de sus cuerpos no pueden cambiar de lugar a menos que sean transportadas por los ángeles, buenos o malos. El segundo argumento: no se puede entender cómo es que algunas veces los cuerpos son transportados por los ángeles si estos carecen enteramente de cuerpo. Pues no hay duda de que nuestra alma mueve nuestro cuerpo no de manera maravillosa sino porque es su forma. Pero los ángeles no son la forma de nuestro cuerpo. El tercer argumento: si negamos que los ángeles tengan cuerpo apenas podremos explicar cómo obtienen el conocimiento y la ciencia sobre cada cosa (la propia Escritura prueba que los ángeles conocen las cosas). No pueden obtener el conocimiento de las cosas corporales si no es a través de su apariencia, y esto no pueden conseguirlo sin un instrumento corporal: por lo tanto deben tener cuerpos. El cuarto argumento es que la Escritura enseña que los demonios son atormentados por el fuego del infierno: pero el fuego no podría afectar a un espíritu a menos de que tuviera alguna clase de cuerpo. El quinto argumento es que en 2 Pedro 2 y en Judas se dice que los diablos atados con leones han sido arrojados al infierno. ¿Si no tuvieran cuerpos como podrían ser atados? El sexto argumento sostiene que dado que todos los ángeles (como dice San Pablo en Hebreos 1) son espíritus administradores enviados a un ministerio, no parece creíble que Dios use ministros por completo incorpóreos. El séptimo y último argumento es que siempre que en la Santa Escritura se dice que los ángeles fueron vistos se aclara que se los percibió con alguna especie de cuerpo humano: incluso en algunas ocasiones sus cuerpos fueron tocados y manipulados, como en Génesis 16 y 19.

45. Probable referencia a Coelius Rhodiginus, también conocido como Lodovico Celio Ricchieri o Ludovico de Rovigo († 1525).

La segunda opinión es la de aquellos que han estimado que los ángeles son del todo incorpóreos. El primero que formuló esta opinión fue San Dionisio Areopagita, en el libro *Sobre la jerarquía eclesiástica*, capítulo 1; y en *Sobre los nombres de Dios*, capítulo 4.⁴⁶ Y Atanasio en el *Libro de la común esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, en la disputa contra Arrio en el Concilio de Nicea, y en el primer *Diálogo de la Trinidad*. Y San Crisóstomo en *Sobre el Génesis*, homilía 22. Y San Gregorio de Nisa en la *Oración Dominical*, en la *Oración por los muertos* y en la *Filosofía*, libro 7, capítulo 7. Nacianceno en la oración 7 de la *Teología* se muestra más inclinado hacia esta opinión, aun cuando parece dudar. San Ambrosio cambia de opinión en el libro 7 de los *Comentarios a San Lucas*, capítulo 12. Lo mismo que Cirilo de Alejandría en el libro 4 *Sobre San Juan*, capítulo 10. Y Teodoreto en la cuestión 2 *Sobre el Génesis* y en el *Libro de los divinos decretos*. Y Gregorio Magno en el libro cuatro de las *Moralia*, capítulo 4, y en el libro 28, capítulo 6. Y Beda en el primer libro de los *Elementos de la Filosofía*. Y Nicetas comentando la oración de Gregorio Nacianceno sobre el día de la natividad del Señor.⁴⁷ Y el gran IV Concilio de Letrán en la confesión de fe. Esta opinión no debe tomarse como artículo de fe católica, pues puede entenderse que el decreto del Concilio está llamando criatura espiritual a aquella que por comparación con nuestros cuerpos parece serlo. De cualquier modo esta opinión a mí me parece (aun cuando la defiendan menos autores) mucho más probable. Pues posee mayores concordancias con las letras sagradas. En primer lugar, por el hecho mismo de que la Escritura los llama espíritus, lo que es un argumento a favor de que los ángeles no tienen cuerpo. En Juan 4 Jesucristo dice que Dios es espíritu y que quienes lo adoren deben hacerlo en espíritu y verdad. No caben dudas de que llama espíritu a Dios en el sentido de que lo considera del todo privado de cuerpo, desde el momento en que deseaba demostrar que debemos adorarlo no con nuestros cuerpos sino con nuestros espíritus. Por lo tanto, cuando concluye que hay que adorar en espíritu usa la palabra de la misma manera que cuando sostiene que Dios es espíritu. De allí se sigue que nuestra alma es verdaderamente espíritu. Por lo tanto, si nuestra alma en verdad lo es, siendo además la forma de nuestro cuerpo,

46. Pseudo-Dionisio Areopagita († principios del siglo VI).

47. Nicetas de Remesiana († 414).

es más que probable que los ángeles también lo sean y estén privados de todo cuerpo. En segundo lugar: los saduceos en Hechos 23 son reprendidos por negar que hubiera ángeles y espíritus. Si los ángeles fueran corpóreos los saduceos no los hubiesen negado, pues no los negaron sino porque no podían convencerse de que existiera una naturaleza por completo incorpórea. Por lo tanto son reprimidos a causa de esta misma opinión. Este es, entonces, otro argumento cierto de que los ángeles son inmunes al cuerpo. En tercer lugar, porque cuando David dice en el salmo 103 que Dios convirtió a los espíritus en sus ángeles y a las llamas de fuego ardiente en sus ministros, no caben dudas de que no quiere decir que empleó como servidores y nuncios a criaturas imperfectas, como son los hombres, sino a las excelentes y puras. Por lo tanto, la palabra *espíritu* no puede referirse a ninguna cosa corporal sino a criaturas por completo inmunes al cuerpo. En cuarto lugar, cuando Jesucristo dice en Lucas 24 “Tocad y mirad, porque un espíritu no tiene ni carne ni huesos”, no solo quiso afirmar que un espíritu carece de carne y huesos a la manera de los hombres (pues ello no guarda relación con la cuestión que se estaba discutiendo), sino que quería que sus discípulos perdieran la admiración y sorpresa que los paralizaba por haber visto a un cuerpo penetrar en una habitación que estaba cerrada, y así comprendieran que estaban en presencia de un cuerpo verdadero. Jesucristo no habría querido acabar con esta admiración si solo hubiera tenido intención de decir que un espíritu no tiene ni carne ni huesos, pues los espíritus podrían tener otra clase de cuerpo. Los discípulos parece que tenían la misma duda. Por lo tanto, el sentido del fragmento es el siguiente: los espíritus no poseen nada de carne ni de hueso, es decir, no tienen ninguna clase de cuerpo. De hecho, por carne siempre se entiende cuerpo en la Escritura. En Marcos 5 y en Lucas 8 está escrito que en un hombre se encontraba una legión de ángeles malos que contenía más de trece mil diablos, los que si hubieran tenido cuerpos, por delicados que estos fuesen, no habrían tenido cabida en una única persona en tan gran cantidad. En sexto lugar, cuando San Pablo dice en Efesios 6 “Nuestro combate no es con la carne ni con el hombre sino con los principados y las potestades”, no se refiere a la carne y a la sangre, pues de esa forma no hubiera probado lo que se necesitaba probar. Lo que quería concluir es que debemos estar muy atentos, pues enfrentamos a un enemigo que nuestros sentidos no pueden percibir ni evitar, un enemigo del todo carente de cuerpo, que no puede ser sobrepasado ni por las fuerzas corporales ni por arte alguno.

Los argumentos contrarios se deben responder de la siguiente manera. El primero, el segundo y el tercero los abordaremos cuando discurremos sobre el movimiento de los ángeles. Respecto del cuarto, a quienes opinan que el fuego del infierno no es corporal, responderé sencillamente que los espíritus pueden ser castigados por medio de suplicios espirituales. Y a quienes estiman que el fuego del infierno es corporal, respondo de la manera acostumbrada: que el cuerpo actúa sobre un espíritu no por virtud natural sino divina. Al quinto argumento en contrario respondo que los lazos que se dice atan a los demonios deben entenderse como metáfora, de modo tal que signifiquen la pérdida de una importante porción de libertad que derive en una servidumbre enorme, como la que padecen los esclavos, un suplicio obligado al que los condenados se encuentran irremediabilmente atados. Al sexto argumento en contrario respondo que así como los hombres están compuestos de espíritu y cuerpo, de la misma manera Dios posee dos clases de ministros y de ángeles con los cuales negocia con los hombres. Unos son por completo espirituales: me refiero a estos ángeles de los que venimos hablando, quienes procuran a los hombres de manera espiritual la salvación de sus almas. Los otros son los profetas y las sacerdotes, que enseñan a los hombres de manera exterior, y a quienes también la escritura llama ángeles aunque posean cuerpo.

El séptimo argumento en contrario se relaciona con la cuestión de los cuerpos con los que los ángeles acostumbran aparecerse: qué son y cómo son asumidos. Respecto de ello también existen diversas opiniones entre los teólogos. Quienes han atribuido cuerpos a los ángeles (que nuestros sentidos no pueden percibir) han dicho que por inclinación y voluntad los ángeles cambian de tal manera sus cuerpos muy sutiles que lo que hasta un determinado momento resulta invisible comienza a ser percibido. Como les sucede a los mismos hombres, que afectados por una determinada pasión cambian el color de su cuerpo. Fueron de esta opinión San Basilio en el libro *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 16; Marcos de Éfeso, filósofo cristiano,⁴⁸ en Psellos en el libro *Sobre la actividad de los demonios*.⁴⁹ Esta opinión es refutada por San Agustín en el libro 3 de *Sobre la Trinidad*, capítulo primero. Otros estimaron que los ángeles

48. Marcos de Éfeso († 1444).

49. Miguel Psellos († 1078).

acostumbran tomar cuerpos de manera hipostática, como Jesucristo tomó la naturaleza humana. Entre los paganos usaron este argumentos quienes no creían en el misterio de la Encarnación, como si Dios no pudiera hacerse verdadero hombre (y seguir siendo Dios al mismo tiempo). Ellos argumentaban: los ángeles se hicieron hombres y siguieron siendo ángeles; ¿por qué no podría ser así con Dios? El único autor cristiano que sostuvo esta opinión fue Tertuliano, como se colige de su libro *Sobre la resurrección de la carne* y del tercer libro de *Contra Marción*. La tercera opinión fue la de quienes dijeron que los ángeles acostumbraban adoptar cuerpos hechos de una materia celeste. Aceptaron esta opinión tácitamente todos los escolásticos cada vez que comentaban la distinción octava del segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.⁵⁰ Otros dijeron que los ángeles se fabrican cuerpos con una mezcla de los cuatro elementos. Defiende esta opinión San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción octava, cuestión segunda.⁵¹ Hubo quienes sostuvieron que los ángeles adoptan cuerpos a partir de los cuatro elementos pero sin mezclarlos entre sí, sino manteniéndolos cada uno en estado puro, para que de esa forma tales cuerpos pudieran deshacerse más fácilmente. Esta es la opinión de Ricardo⁵² y de Scoto⁵³ en la susodicha distinción, cuestión única, de sus comentarios a las *Sentencias*. Según otros, los ángeles forman los cuerpos que asumen solo de aire, como piensa Santo Tomás en la misma distinción octava, cuestión primera, artículo tercero. Otros (y esta es la opinión más difundida entre los escolásticos) dijeron que los ángeles no forman sus cuerpos a partir del aire puro sino mezclado con vapores y otras cosas que pueden sumarse a la figura. La cuarta y última opinión es la de Enrique, preceptor de Alberto (como él mismo aclara): según esta interpretación, los ángeles no adoptan cuerpos verdaderos sino que alteran de tal forma los sentidos de los hombres que a estos les parece percibir un cuerpo que en realidad no existe. Aun cuando Santo Tomás calificó a esta opinión como errónea (lo que no deja de causarme sorpresa), estimo que con-

50. Pedro Lombardo, alias El Maestro de las Sentencias († 1160).

51. San Buenaventura de Fidanza († 1274).

52. Ricardo de San Víctor († 1173).

53. Duns Scoto († 1308).

cuerda con la Santa Escritura, de la cual colegimos que, si no siempre, al menos muy a menudo los ángeles no se nos aparecen con cuerpos verdaderos sino engañando nuestros sentidos. En primer lugar, en Números 22 leemos que Balaam no pudo ver al ángel pero sí pudo verlo su burra. No había entonces un cuerpo verdadero, pues si lo hubiera habido, ¿por qué no fue visto por el profeta, que no estaba demasiado alejado, y fue en cambio percibido por la burra? En 2 Reyes 6 Eliseo observa el ejército de los ángeles pero Giesi no lo puede percibir, por lo que deducimos que aquellos no tenían cuerpos verdaderos. En Mateo 24 y en Marcos 6, los discípulos, al ver a Jesucristo caminar sobre el mar, pensaron que se trataba de un fantasma.⁵⁴ No creyeron, entonces, que estaban viendo un cuerpo verdadero sino algo que parecía cuerpo pero que no lo era. Hay que tomar en consideración que la palabra fantasma significa eso mismo. Y también que resulta evidente que los discípulos pensaron que se trataba de un fantasma porque estimaron que un cuerpo verdadero no podía caminar sobre las aguas. No creyeron, pues, que se trataba de un cuerpo real sino de un espíritu que presentaba una falsa apariencia de cuerpo. También en Lucas 24 los discípulos piensan que Jesucristo es un espíritu que les parece estar viendo como si fuera un cuerpo humano. Creían, pues, que no había tomado un cuerpo verdadero. También creían que era un espíritu porque no podían aceptar que un cuerpo pudiera pasar a través de otro cuerpo. No suponían que lo que estaban viendo era un cuerpo real. Me parece que lo mismo se confirma a partir de las palabras de Lucas 12, donde se dice que San Pedro cree ver una visión y que no es cuerpo verdadero lo que le parece estar observando. A estos argumentos podemos agregar otra razón: pudiendo los ángeles aparecerse de este modo a los hombres sería vano que se forjaran cuerpos que luego tuvieran que abandonar de inmediato. Alguien podrá objetar que Eliseo dice en 2 Reyes 6: “Abre Señor sus ojos con el fin de que vea”. Parece entonces que se puede colegir que los cuerpos de los ángeles eran verdaderos, solo que no resultaban suficientemente visibles a los ojos del sirviente de Eliseo. A ello respondo que la palabra apertura no significa comúnmente en las Escrituras naturaleza sino efecto: que vean lo que de otro modo no ven. Como en Hechos 7, donde

54. La cita correcta es Mateo 14, 22 ss.

San Esteban dice que ve los cielos abrirse. En realidad no se abrieron, sino que se produjo un efecto por el que Esteban vio a Jesucristo sentado en el cielo como si este se hubiera abierto. En este sentido, entonces, Eliseo dice: “Señor, abre sus ojos con el fin de que vea”, como si dijera: Haz que le parezca ver a los ángeles a los que no ve. Alguien me objetará también que la existencia de los cuerpos que en ocasiones han sido adoptados por los ángeles puede probarse a partir del sentido del tacto mismo. Como cuando Lot lavó los pies de los dos ángeles, cuyos cuerpos serían entonces verdaderos. Parece que Jesucristo mismo aprueba esta conclusión en Lucas 24, diciendo: “Tocad y mirad, etc.”, pues quería probarles que el suyo era un cuerpo verdadero que se podía palpar. Respondo que Jesucristo en este pasaje tomó su argumento en parte de la verdad, en parte de la opinión. De la verdad, porque se sigue que si una cosa es tocada y no meramente imaginada se trata de un cuerpo verdadero. El cuerpo de Jesucristo fue verdaderamente tocado. De la opinión, en tanto la creencia de los hombres es que todo lo que les parece tocar es cuerpo verdadero aunque en verdad no lo toquen. Dado que no solo los otros sentidos sino incluso el tacto puede engañarse, como ocurre con los frenéticos, muchas veces los hombres para asegurarse de la verdad de un cuerpo no pueden recurrir a otro argumento. Por ello, Jesucristo demuestra correctamente la verdad de su cuerpo a partir del tacto. Finalmente, podrá objetarse que los ángeles beben y comen con los cuerpos que en ocasiones toman, lo que es una prueba de que se trata de cuerpos verdaderos. Por este mismo argumento Jesucristo probó después de la resurrección que su cuerpo era real. Como en Lucas 24, cuando dijo: “¿Tenéis aquí algo para comer?”. Respondo a esto como a la segunda objeción: que Jesucristo buscó probarles que tenía un cuerpo verdadero porque comía realmente. Sin embargo no hay nada que impida que los sentidos se engañen ante el comer y el beber, como se engañan cuando creen ver la figura de un cuerpo. A causa de estos testimonios soy del parecer que resulta probable la opinión que sostiene que en ocasiones los ángeles adoptan cuerpos verdaderos. En particular cuando deben aparecer ante los hombres por un largo período, como tuvo que hacer el ángel con el hijo de Tobías, junto a quien emprendió un largo viaje. También pienso que resulta probable lo que piensa Scotus: que los demonios en ocasiones se apoderan del cuerpo de los muertos. Pues todo lo que leemos sobre los muertos resucitados por los falsos

profetas por medio de milagros falsos (como Simón el Mago en *Hegesipo*, libro tercero, capítulo 2) no pudo suceder sino por obra de los demonios.⁵⁵ Respecto de que también los demonios en ocasiones se unen a las mujeres (cosa que no se puede negar), lo más creíble es que lo hagan adoptando un cuerpo verdadero de hombre antes que uno fingido. Algo que Dionisio en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción octava, cuestión primera, afirma haber recogido de cierta joven que mantuvo familiaridad con un diablo.⁵⁶

Segunda parte de la cuarta cuestión. Si los ángeles están compuestos de materia y forma

Todos los autores que estimaron que los ángeles son corpóreos dicen también que están compuestos de materia y forma. Como San Ambrosio en *Sobre Abraham*, capítulo octavo: estimo (dice) que no existe nada alejado y exento de composición material sino la sustancia única de la venerable Trinidad. San Agustín, en *Del Génesis a la letra*, libro 7, capítulos 6 y 7, escribe que si se admite que nuestro espíritu está compuesto de alguna materia y forma espiritual y simple, lo mismo puede decirse respecto de los ángeles. También lo cree el autor del *Libro de los dogmas eclesiásticos*, capítulos 11 y 12. Y quienquiera sea el autor de *Las maravillas de la Escritura Sacra* (atribuido a San Agustín), libro 1, capítulo 1, quien afirma que al comienzo Dios hizo la materia de la cual formó luego todas las cosas, corporales y espirituales. Lo mismo enseña Boecio en el libro *De Unitate et Uno*.⁵⁷ Y entre los árabes, Avicena, en el *Libro de la vida fuerte*, como recogen los escolásticos.⁵⁸ Entre los hebreos, Arcángel de Neoburgo escribe en los *Comentarios de la doctrina católica* que esta es la opinión de todos los cabalistas. Entre los escolásticos la aceptan Alberto el Grande en su *Comentario de las Sentencias*, libro 3, distinción 3, artículo 4;⁵⁹ y

55. Hegesipo de Jerusalén († c. 180).

56. Dionisio Cartujano († 1471).

57. Anicio Manlio Severino Boecio († c. 524/526).

58. Ibn-Sīnā, también conocido como Avicena († 1037).

59. San Alberto Magno († 1280).

Alejandro, en la segunda parte de la *Suma Teológica*, cuestión 2, número primero;⁶⁰ y Buenaventura, en la misma distinción, primera parte, cuestión primera. Esta opinión fue confirmada en oposición a Santo Tomás (que pensaba lo contrario) en algunos de los Artículos de París. He aquí los fundamentos de esta opinión. Primero, que los ángeles son mutables y la causa de la mutación es la materia. Segundo, que están compuestos de género y diferencia, y el género se toma de la materia. Tercero, que tienen nombres diferentes y todas las cosas que difieren por el nombre tienen materia. Cuarto, que han recibido determinadas perfecciones, lo que no podría suceder si carecieran de materia.

Sin embargo, la opinión opuesta es ahora la que defienden casi todos los teólogos, y es la que a mí me parece más verdadera. Por la simple razón de que (como se ha demostrado) los ángeles no poseen cuerpo. Y porque me parece una invención temeraria pensar (contra toda experiencia) que hay materia allí donde no hay nada de corpóreo.

Los argumentos contrarios, que la mutación, el género, la diferencia de número y la recepción de perfecciones no pueden existir sino donde hay materia o cualquier otra cosa parecida a la materia, se disuelven con un solo argumento: nuestro espíritu carece en verdad de materia y sin embargo recibe muchas perfecciones.

Tercera parte de la cuarta cuestión. Si existe alguna composición en los ángeles

Los teólogos reconocen ocho clases de composición. La primera, la referida a las partes que conforman un entero, es decir, los cuerpos.

La segunda, la composición de materia y forma y de sus dos especies, que ya hemos comprobado que no existe en los ángeles.

La tercera, la del género y la diferencia, que los platónicos niegan que exista en los ángeles pero que todos los teólogos aceptan. En cuanto a mí, yo no estimo verdadera esta composición.

La cuarta es la relativa a la esencia, existencia o ser: la que presumiblemente cabe atribuir a los ángeles a menos que algunos crean que la

60. Alejandro de Hales († 1245).

existencia no es diferente de la esencia (quienes así piensan necesariamente consideran que esta composición no es verdadera sino forjada por el mero pensamiento). Pero quienes creen que, en efecto, la existencia es diferente de la esencia estiman que esta composición es cierta.

La quinta es la de la materia y el supuesto, que todos los teólogos parecen atribuir a los ángeles. Algunos dicen que la verdadera composición está en la cosa misma, como quienes estiman que la sustancia que comprende el supuesto se distingue de la esencia por la cosa misma. Pero quienes creen que la subsistencia no se diferencia en efecto de la esencia deben por necesidad afirmar también que no es composición verdadera la que se hace a partir de la materia y del supuesto, sino una composición derivada de la razón.

La sexta es la composición de potencia y acto. Esta es triple: una es la composición de la potencia esencial y la del acto esencial, como es la composición de la forma y la materia, del género y de la diferencia. Esta clase de composición debe estar presente en los ángeles. La segunda es la de la potencia esencial y el acto accidental, como es la composición que se hace de la esencia y de los accidentes que están en la esencia. Esta clase de composición se halla en los ángeles. La tercera es la composición de la potencia accidental y del acto accidental, como la del espíritu que es potencia y accidente del alma y del conocimiento que está en el espíritu. También es necesario que esta composición se dé en los ángeles, si el entendimiento y la voluntad se distinguen de su esencia, cosa que es probable.

La séptima clase de composición es la de la sustancia y los accidentes. La octava, la de los muchos accidentes inherentes al mismo sujeto. Sin controversia, tanto la una como la otra están en los ángeles.

Cuarta parte de la cuestión cuarta. Si los ángeles son inmortales

Parece desprenderse claramente de las Sagradas Escrituras que los ángeles son inmortales, lo que además puede fácilmente verificarse por la razón. Pues si carecen de cuerpo y materia son inmortales. Sin embargo, dado que San Pablo en 1 Timoteo 6 escribe que solo Dios es inmortal, nació una disputa entre los teólogos respecto de si los ángeles deben llamarse inmortales por naturaleza o por gracia.

Casi todos los viejos autores acostumbraban a llamar a los ángeles inmortales no por naturaleza sino por gracia. Como Justino en las *Cuestiones que fueron propuestas por los gentiles a los cristianos*, 61. E Ireneo, libro segundo, capítulo 65.⁶¹ Y Orígenes en el *Comentario a la Carta a los Romanos*, capítulo 8. Y Dídimo en el libro primero de *Sobre el Espíritu Santo*. Y San Ambrosio en *De la fe*, libro tercero, capítulo 2. Y San Jerónimo en *Contra los Pelagianos*, libro 2. Y San Agustín en *De la Verdadera Religión*, capítulo 13. Cirilo, en el *Tesoro de la Santa Trinidad*, capítulo 2 y en *Contra Juliano*, libro 2, no repite esto solo en la opinión de Platón sobre los ángeles, que dijo que son inmortales no por su naturaleza sino por la voluntad del gran Dios. Y Damasceno en *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 3, define al ángel como una sustancia espiritual poseedora de razón, voluntad libre, inmortal no por naturaleza sino por gracia. Lo mismo se halla en el Concilio general, acción 11. Entre los filósofos, los platónicos en particular piensan de esta manera. Y Avicena en los tratados 4, 6 y 8 de la *Metafísica*.

Sin embargo, todos los teólogos escolásticos usualmente sostuvieron que los ángeles son inmortales por naturaleza. Ellos interpretan la opinión de los Padres antiguos de la siguiente manera: mortal e inmortal puede decirse de dos maneras diferentes. O bien como derivación de algún principio interno, y de esta manera los ángeles son inmortales por naturaleza, desde el momento en que no tienen en su naturaleza ningún principio que los conduzca hacia la muerte, como les ocurre a las cosas compuestas por materia. Otra forma de definir mortal e inmortal es a partir de un principio externo, que pueda empujar a la muerte a una criatura que por naturaleza no es mortal. En este sentido los escolásticos dicen que nuestras almas y los ángeles son mortales, desde el momento en que pueden verse reducidas a la nada por decisión de Dios, su creador.

Los teólogos están en lo correcto cuando dicen esto. Sin embargo, yo creo que los Padres antiguos querían decir otra cosa. Estimo que además de las dos maneras antes señaladas de mortalidad e inmortalidad es necesario identificar una tercera, a saber, cuando una cosa es tal que aunque no exista en ella principio de muerte, sin embargo por su natu-

61. San Ireneo de Lyon († c. 202).

raleza depende de alguna causa superior que la conserva, de forma que si dejara de ser conservada, aun cuando no sea empujada a la muerte por un principio exterior, sin embargo moriría. Y ello es lo que ocurre con nuestras almas y con los ángeles. Pues en un sentido son inmortales por carecer en su interior de un principio de muerte. Y por ello se los puede llamar inmortales por naturaleza. Pero se los puede llamar mortales desde el momento en que pueden ser reducidos a la nada por la causa que los creó de la nada. Y también desde el momento en que por naturaleza tenderían a la nada si no se los conservara. Me parece que en este sentido los antiguos Padres llamaban a los ángeles inmortales no por naturaleza sino por gracia: pues lo que los conserva proviene de la gracia de Dios. Según la vulgar sentencia de San Gregorio todas las cosas tenderían a la nada si la mano del Todopoderoso no las conservara.

En cuanto al pasaje de San Pablo, los antiguos Padres lo explican de dos maneras. Unos han dicho que solo Dios es inmortal, pues solo Él posee la inmortalidad no habiéndola recibido de ningún otro, sino nacida de sí mismo. Nuestras almas y los ángeles poseen la inmortalidad habiéndola recibido de Dios con sus naturalezas. Así lo escribe Justino en las *Cuestiones que fueron propuestas por los Gentiles a los Cristianos*, 61. Y San Jerónimo, en *Contra los Pelagianos*, libro segundo. Esta interpretación se vio expuesta a las calumnias de los arrianos, que dijeron que el Hijo de Dios no poseía la inmortalidad por su naturaleza sino que la había recibido del Padre, como está escrito en Juan 5: “Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha concedido al Hijo tener vida en sí mismo”. La otra explicación de los Padres la hallamos en San Agustín, en *Sobre la Trinidad*, libro primero, capítulo primero; y en *Del Génesis a la letra*, libro 7, capítulo último: se dice que únicamente Dios posee la inmortalidad no solo porque no muere sino porque no puede hacerlo de ninguna manera. Decir que únicamente Él posee la inmortalidad no quiere decir sino lo que se expresa en Malaquías 3: “Yo soy Dios y no cambio”; y en Santiago 3: “El Padre en quien no hay cambio”.⁶² Vemos otros similares pasajes de la Escritura explicados de esta forma. Romanos 6, donde se dice que solo Dios es sabio, dado que los hombres

62. La cita correcta es Santiago 1, 17.

solo lo son en ocasiones.⁶³ En Hebreos 4 se afirma que solo Dios es sabio cuando se dice: “Todo está descubierto y desnudo ante sus ojos”, es decir, Dios no ignora nada. En Mateo 19, en Marcos 10 y en Lucas 18, se dice que solo Dios es bueno. También es lo que se interpreta cuando en Job 4 leemos: “Encontró maldad en los ángeles”. Y en 1 Juan 1: “Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos y la verdad no está en nosotros”. Y en 1 Corintios 3: “Jesucristo es el único cimiento”. A los apóstoles se los llama “cimientos” en Efesios 2 y en Apocalipsis 21. Pero Jesucristo lo es en sentido absoluto, pues es cimiento sin cimientos, como está escrito en Efesios 2: “Edificados sobre los cimientos de los apóstoles y los profetas, sobre la piedra angular que es Cristo mismo”.

Quinta parte de la cuarta cuestión. De las diferencias entre los ángeles

Dos cosas son tratadas por los teólogos respecto de esta cuestión. Una: cuán grande es el número de los ángeles. La otra: como es que difieren entre sí, sea en número, sea en especie.

En cuanto al número de los ángeles las opiniones de los teólogos han sido muy diversas. La primera es muy antigua y sostiene que el número de los ángeles excede al de los hombres 99 veces. Ello a causa de la parábola del Evangelio que está en Mateo 28 y en Lucas 15: “¿Quién que tenga 100 ovejas, si pierde una, no deja a las 99 para buscar a la que se perdió?”. Lo que Jesucristo dice de sí mismo no parece querer significar otra cosa sino que, tras abandonar a los ángeles, Él se unió al mundo para ir en búsqueda de los hombres. Menciona esta opinión el autor de las *Cuestiones sobre Antíoco* (atribuidas a San Atanasio), en la cuestión 2. Opina de igual manera Cirilo Jerosolimitano en *Catequesis* 15.⁶⁴

La segunda opinión en cuanto al número de los ángeles sostiene que estos sobrepasan diez veces el número de los hombres; como si esta opinión vulgar de los filósofos siguiera siendo verdadera en relación con este tema. Los filósofos enseñaban que cuando de un elemento inferior

63. La cita correcta es Romanos 16, 27.

64. San Cirilo de Jerusalén († c. 386).

se engendra uno superior, el inferior es sobrepasado diez a uno. Por ello algunos creyeron que la cantidad de los hombres es diez veces inferior a la de los ángeles. De esta opinión parece que era Santa Brígida.⁶⁵

La tercera opinión sostiene que el número de los ángeles es igual al de los hombres, a causa de las palabras de Moisés en Deuteronomio 32: “Fijé los límites de los pueblos según el número de los hijos de Israel”, frase que según los antiguos autores alude al número de los ángeles o al número de los hijos de Dios. Recoge esta opinión el ya nombrado autor de las *Cuestiones sobre Antíoco*, en el lugar mencionado.

La cuarta opinión sobre el número de los ángeles nació de la creencia popular: el número de los ángeles buenos y malos es inferior al de los hombres. Defiende esta interpretación Guillermo de París en *De Universo*, libro segundo.⁶⁶ Algunos han pensado que hay tantos hombres predestinados por Dios como ángeles caídos del cielo. Sus fundamentos son los siguientes. Los ángeles, tanto los buenos como los malos, existen en un número mucho más grande que dos partes. Pues en Apocalipsis 10 se dice que el dragón (es decir, el diablo) arrastrará consigo a la tercera parte de las estrellas.⁶⁷ Pero los hombres malvados existen en mucho mayor número que los hombres buenos. De donde se deduce que la cantidad total de ángeles es menor a la cantidad total de hombres.

La quinta opinión es la del Maestro de las Sentencias, libro segundo, distinción 11, quien sostiene que el número de los ángeles es tanto menor al de los hombres, cuanto menor es la cantidad de hombres que serán salvados respecto de los condenados. Es de esta opinión Guillermo de París en el libro segundo de *De Universo*. Su fundamento es el siguiente. Jesucristo dice: “Serán como ángeles”, de lo cual deduce que serán salvados tantos hombres como ángeles bienaventurados existen. Y desde el momento en que los ángeles buenos no exceden a los malos sino en dos partes, y dado que la cantidad de hombres que serán condenados es mucho más grande que la de los salvados, colige que la cantidad total de ángeles es casi tan grande como la cantidad total de hombres, entre quienes el número de los buenos es inferior al de los malvados.

65. Santa Brígida de Suecia († 1373).

66. Guillermo de Auvernia († 1249).

67. La cita correcta es Apocalipsis 12, 4.

La sexta opinión fue la de algunos hebreos, como el rabino Moisés en *Moré*, libro segundo, capítulo siete: siguiendo a Aristóteles estima que la cantidad de ángeles no supera la de las esferas celestes.

La séptima opinión es la de los cabalistas (como sostiene Arcángelo en los *Comentarios a las doctrinas de los cabalistas*), y postula que el número de ángeles es seiscientos mil millones, & un mil, & seiscientos cincuenta y cinco mil & setenta y dos ángeles.

La octava opinión es que hay tantos ángeles como estrellas en el cielo. Los autores que defienden esta idea interpretan así el pasaje de Génesis 15: “Cuenta las estrellas, si puedes”, es decir, cuenta los ángeles que existen en tanta cantidad como hay estrellas. Pues Dios quiso decir que los descendientes de Abraham no se parecerían a las estrellas sino a los ángeles. De igual manera interpretan lo que está en el salmo 146, donde se dice: “Él cuenta la multitud de estrellas y les otorga nombres a todas”, pues creen que por “estrellas” no deberían entenderse las estrellas del cielo sino los ángeles. Pues Dios no impuso nombre alguno a las estrellas como hizo con los ángeles. Hace mención a esta opinión el ya nombrado Arcángelo en el lugar susodicho.

La novena opinión es la de San Crisóstomo en la *Homilía sobre la Ascensión*, tomo tercero: que el número de los ángeles y demonios es tan grande que todo lugar está repleto de ellos. Algo que la Escritura parece a menudo significar; como en Eclesiástico 5: “No digas delante del ángel que fue imprudencia”.⁶⁸ Y en 1 Corintios 11: “Que las mujeres permanezcan veladas a causa de los ángeles”, como si estos estuvieran por todos lados. Y en 1 Timoteo 5: “Te conjuro delante de los ángeles elegidos”.

La décima opinión es que hay tantos ángeles como se enumeran en Daniel 7, ni uno más ni uno menos: “Mil millares lo servían, y diez veces cien mil lo asistían”. Todos los ángeles asisten y sirven a Dios, y Daniel quiso enumerarlos a todos. El número no es pues más grande que el que Daniel menciona.

La undécima opinión es que los ángeles son, en efecto, infinitos. Lo que parece verificarse por las palabras de Job 25, cuando dice: “¿Tienen

68. Aquí Maldonado, o el encargado de reconstruir sus clases, confunde el Eclesiástico con el Eclesiastés, donde en rigor de verdad se encuentra el versículo citado.

número sus combatientes?”. Parece que algunos teólogos conocieron esta opinión por los Artículos de París, que la condenan.

La duodécima opinión es la de aquellos que dijeron que el número de ángeles es mayor que la cantidad de individuos de cualquier otra especie, sin importar cuál esta sea.

La decimotercera opinión es la de algunos que pensaron que el número de ángeles es tan grande como la cantidad de aritméticos empleados al servicio de los hombres. Y que Daniel quiso decir esto: desde el momento en que no hay mayor número de hombres conocidos que el expresado por Daniel. De esta opinión parece que fue Guillermo de París en el libro segundo de *De Universo*.

La decimocuarta opinión es la de aquellos que dijeron que hay tantos ángeles como la cantidad total de individuos de todas las cosas corporales. Como si la razón misma quisiera que, dado que en la Escritura se dice que hay doble número, uno de las cosas que se pueden ver y son corporales y el otro de las invisibles, que ambos están compuestos de la misma cantidad de individuos.

La decimoquinta opinión (que vemos en Santo Tomás y en muchos otros escolásticos) es que el número de ángeles es superior al de todas las cosas corpóreas, como que los cuerpos celestes sobrepasan en cantidad a todos los demás cuerpos. Parece haber sido de esta opinión San Dionisio en el libro *Sobre la jerarquía eclesiástica*, capítulo 15.

La decimosexta opinión es la de aquellos que más modesta y sabiamente han dicho que el número de los ángeles es incontable. Como Lactancio en el primer libro, capítulo 7. San Jerónimo comentando Daniel 7. Y San Gregorio en las *Moralia*, libro 17, capítulo 7.

De las Santas Escrituras tres cosas se deducen claramente: primero, que la cantidad de ángeles es muy grande, pues si por un solo ángel fue enviada una multitud de ángeles tan grande, como en 2 Reyes 16, por necesidad la cantidad total debe ser increíble. Y también por lo que dice Jesucristo en Mateo 26, que podría pedirle al Padre que le enviara doce legiones de ángeles. Lo que leemos en Marcos 5, que en un solo hombre se introdujo una legión de diablos (es decir, más de trece mil), es otro argumento a favor de que la multitud de ángeles es casi infinita. Agreguemos (como dice San Jerónimo en la *Homilía sobre la Ascensión*) que si todo sitio está repleto de ellos, su número debe ser entonces muy grande. En segundo lugar, se colige de la Escritura que es herejía decir

que la cantidad de ángeles es infinita. Desde el momento que en Sabiduría 11 se explica que Dios hizo todo con número, peso y medida. En Apocalipsis 12 se dice que la tercera parte de los ángeles cayó del cielo: ahora bien, ningún número infinito posee tercera parte. Lo tercero que se colige de la Escritura es que los hombres no pueden conocer cuán grande es el número de los ángeles. Eso es lo que significan las palabras de Job 25, donde se dice que sus combatientes no tienen número, pues no quiere decir que el número es infinito sino que nos resulta incontable. Como cuando se dice en el salmo 39: “Cayeron sobre mí tantos males que es imposible contarlos”. La misma contradicción entre los fragmentos de la Escritura que contienen números diferentes del total de ángeles prueba que su cantidad nos resulta incierta. En Daniel 10 se dice mil millares y diez veces cien mil, etc.⁶⁹ En Apocalipsis 5 solo se enumeran millares de millares. En el salmo 67 se dice que los carros de guerra de Dios son diez mil. Yo digo que de esta diferencia se desprende que las cantidades no son mencionadas como ciertas sino como inciertas. Pues si la Escritura hubiera querido informarnos un número cierto y perfecto, hubiera usado siempre el mismo, algo que no sucede. Quiso significar solamente, pues, que para nosotros la cantidad de ángeles es incontable. El sentido del fragmento del salmo 67, según la lectura de los hebreos, es que la carroza de Dios muy a menudo trae veinte mil ángeles y más, como leemos en la *Paráfrasis Caldea*. Por lo tanto, un teólogo prudente debe responder esto cuando se lo interroga al respecto. Quien exige más actúa como persona curiosa, pues aventurarse más allá resulta temerario.

En cuanto a los testimonios reunidos por muchos autores debemos decir en primer lugar, respecto de la parábola evangélica, que no se refiere a los ángeles y a los hombres sino solo a estos últimos. Pues Jesucristo responde a la acusación de los fariseos respecto de lo que conversaba con los justos. Pero aun cuando la parábola se refiera a los ángeles no guarda relación con nuestro tema. Debemos tener cuidado con esta parábola. No debe interpretarse según lo que las palabras parecen significar. De lo contrario concluiríamos que la cantidad de los buenos superaría a la de los malvados 99 veces. Lo que resulta abiertamente contrario a

69. El fragmento, citado con anterioridad de manera correcta en este mismo tratado, no corresponde a Daniel 10 sino a Daniel 7.

la Escritura, que enseña que la cantidad de los salvados será pequeña. Entonces hay que interpretar la parábola según la intención y opinión de los judíos. Como si Jesucristo dijera: aun cuando hubiera 99 justos y un solo pecador, no deberíais reprocharme si dejando a aquellos salgo a buscar a este, pues los que están sanos no necesitan al médico, sino los enfermos. En cuanto al pasaje de Deuteronomio 32, cabe decir que cuando Dios confundió las lenguas en Babilonia y separó a los hombres en diversas regiones, eligió como su primogénito al pueblo de Israel por venir, al que destinó la Tierra Prometida como herencia. Y que en esta tierra había de introducir tantos pueblos como fuera necesario para cultivarla y confirmar a los israelitas que debían venir después. Y eso es lo que significa “Fijó los límites de los pueblos según el número de los hijos de Israel”. Respecto de lo que se dice en Lucas 20, que los bienaventurados serán tantos como los ángeles, es del todo evidente que ello no se debe entender como igualdad de número sino como igualdad en piedad y caridad. Pues para probar que en el Cielo no habrá nupcias no hacía falta decir que la cantidad de hombres sería igual a la de los ángeles. En cuanto a lo que se dice de las estrellas en Génesis 15, cabe concluir que se trata de una comparación usual. Dios dijo “Cuenta las estrellas si puedes”, no porque alguien pueda hacerlo, sino como si dijéramos, “Cuenta la sal del mar”. Lo que se dice en el salmo 146, que Dios enumera las estrellas, no significa otra cosa sino que no existe nada tan grande que Dios no pueda contar: de manera que nada escapa a su conocimiento. Pues lo que se busca en ese texto es probar que Dios reunirá a los hijos de Israel dispersos por diversas partes de la Tierra. Ello fue lo que se propuso al edificar Jerusalén: el Señor reunirá a los dispersos. Alguien objetará: ¿cómo puede Dios reunir una multitud tan grande sin dejar afuera a ninguno? Puede hacerlo desde el momento en que cuenta la multitud de estrellas y su memoria recuerda el nombre de cada una de ellas.

Cómo son diferentes en especie

Los teólogos tampoco concuerdan sobre cómo los ángeles difieren entre sí en especie. Al respecto hay siete opiniones.

La primera es la de algunos que han dicho que no solo todos los ángeles son de la misma especie sino también de la misma especie que

nuestras almas. Santo Tomás hace referencia a esta opinión sin identificar a su autor en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 3, artículo 4, y en la *Suma Teológica*, primera parte de la cuestión 50, artículo 4. Celio, en su *Libro de la demostración*, menciona una opinión similar de algunos que estimaron que nuestras almas y los demonios son de la misma especie, y que los demonios no serían otra cosa que las almas de los hombres separadas de sus cuerpos. También Orígenes en *Periarchon*, libro 2, capítulo 8, dice que en la definición de alma están también comprendidos los ángeles. Como que no se dedica a ellos en las *Reglas eclesiásticas*. En el libro 4 no demuestra la inmortalidad de nuestra alma de otra manera que no sea probando que es de la misma especie que los ángeles. Esta opinión, como la profesan estos autores, es impía. Pues en todos los lugares en los que la Escritura habla de las almas y de los ángeles lo hace como si fueran dos naturalezas distintas, antitéticas. Por ejemplo, en Hebreos 2: “No se ocupa de los ángeles sino de la simiente de Abraham”. En cierto sentido esta opinión podría ser verdadera si alguien dijera que nuestras almas no son tanto de la misma naturaleza y especie que los ángeles sino que tienen algunos trazos comunes. Como que almas y ángeles son espíritu. En esto concuerdan todos los autores griegos, como Damasceno, en *Dialéctica*, capítulo 7.

La segunda opinión sobre cómo los ángeles difieren sostiene que todos pertenecen a la misma especie. Esta opinión, en verdad, me parece muy probable. En primer lugar, porque la defienden autores muy serios: San Dionisio en *Sobre la jerarquía eclesiástica*, capítulo 11; Atanasio en las *Definiciones* y en *De la Trinidad* 3; Dídimo en *Sobre el Espíritu Santo*; Basilio en *Sobre el Espíritu Santo*; Gregorio de Nisa en *Las creación del hombre*, capítulo 18; el autor de las *Cuestiones sobre Antíoco*, atribuidas a Atanasio, en la cuestión 4; San Agustín en *La ciudad de Dios*, libro 2, capítulo 1; Isidoro en *Del soberano bien*, libro primero, capítulo 12; Pascasio Diácono en *Del Santo Espíritu*, libro 2, capítulo 3; y Anselmo en *Por qué Dios se hizo hombre*, libro 2, capítulo 21.⁷⁰ Esta opinión además parece concordar con las Escrituras, las que al hablar de la totalidad de los ángeles lo hacen como si fueran una única especie. Como dice el salmo 8: “Hiciste al hombre un poco

70. San Anselmo de Canterbury († 1109).

inferior a los ángeles”. Y el salmo 103: “Convirtió a los espíritus en sus ángeles y a las llamas de fuego ardiente en sus ministros”, pues aquí la palabra espíritu se refiere sin duda a todos los ángeles, incluido el fuego ardiente, es decir, los serafines. En Hebreos 1 San Pablo compara a Jesucristo con los ángeles y por lo tanto compara una naturaleza con otra naturaleza. Y cuando en el capítulo 2 dice “No se ocupa de los ángeles”, da a entender que Jesucristo pudo haber adoptado su naturaleza, lo que nunca habría llegado a suceder si los ángeles tuvieran más de una. Finalmente, digamos que resulta más creíble desde la razón que la celeste república de los ángeles esté formada por una sola especie como la república humana también lo está.

La tercera opinión sostiene que todos los ángeles buenos pertenecen a una especie, y todos los diablos a otra. De esta opinión es Damasceno en *Dialéctica*, capítulo 7. Pero es una opinión poco probable. Pues, como probaremos más adelante, todos los ángeles que pecaron son de la misma naturaleza que los que no lo hicieron. Y por el pecado la naturaleza no puede alterarse.

La cuarta opinión es de algunos que estimaron que hay tantas especies de ángeles como órdenes. De esta opinión fue San Ambrosio en *De la fe*, libro 3, capítulo 4. Y algunos escolásticos como Alejandro, parte 2, cuestión 20, número 6, artículo primero. Y Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 3, cuestión 1. Y Dionisio Cartujano en la misma distinción, cuestión 3. Esta opinión también es probable. En primer lugar porque concuerda con las Escrituras, pues cuando San Pablo en Colosenses 4 quiere probar que los ángeles fueron creados por el Señor usa la siguiente enumeración: los principados, las potestades, etc.⁷¹ Con ello declara entonces que los principados, las potestades y los otros órdenes son de naturalezas diversas, pues lo que deseaba probar es que la naturaleza y no las dignidades fueron creadas por Dios. Por lo tanto estos nombres no solo significan dignidad sino naturalezas diferentes.

La quinta opinión sobre las especies de los ángeles fue la del autor de los *Comentarios a las Epístolas de San Pablo*, atribuidos a San Ambrosio.⁷² En el capítulo 4 de la Epístola a los Efesios dice que los

71. La cita correcta es Colosenses 1, 16.

72. Ambrosiaster o Pseudo-Ambrosio (segunda mitad del siglo iv).

ángeles que son diferentes en cuanto a méritos y funciones también poseen naturalezas distintas. Se trata de una opinión probable dado la persona que la avala.

La sexta opinión sostuvo que no se puede saber si los ángeles difieren entre sí o comparten la misma especie. Como dijo Damasceno en *De la Fe*, libro dos, capítulo 4. Sentencia que si es entendida como sus autores quieren (es decir que mediante la razón no podemos mostrar cómo los ángeles difieren entre sí), resulta verdadera. Sin embargo siempre hay lugar para opiniones alternativas.

La séptima opinión es que cada ángel difiere en especie respecto de los demás ángeles. Esta fue la opinión de Aristóteles (con la que no tenemos nada que ver). Entre los teólogos Santo Tomás no fue el autor de esta idea, como vulgarmente se piensa. Pues Alberto el Grande en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 9, artículo 2 y Santo Tomás, libro 2, distinción 3, artículo 4, hacen referencia a ella atribuyéndola a ciertos teólogos precedentes. Santo Tomás estima mucho esta opinión desde el momento en que la considera no solo verdadera sino necesaria: en la *Suma Teológica*, primera parte, cuestión 50, artículo 4; en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 3, artículo 4; y en la *Suma contra Gentiles*, libro 2, capítulos 91, 92 y 93. Pero esta opinión, que tanto le debe a Aristóteles, fue con justa razón repudiada por los restantes teólogos. Incluso por San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 2, cuestión 1. También por los Artículos de París, donde se la señala como error. Se la puede refutar a partir de diversos argumentos. El primero se relaciona con Aristóteles, que piensa que todas las cosas contenidas en una especie y que difieren en número poseen materia. Los ángeles no tienen materia. Por lo tanto no coinciden en especie pues difieren en número. Respondo que este principio de Aristóteles es falso, desde el momento en que nada influye menos que la materia en la diferenciación o confluencia de las cosas en número. Pues en primer lugar la fe bien nos enseña que nuestras almas difieren en número (mi alma no es la vuestra) y sin embargo son de la misma especie aun cuando no tengan materia. Por lo tanto la materia no es la causa de que las cosas que son de la misma especie difieran en número. Ha sido usual responder que nuestras almas, aun cuando carentes de materia, tienen sin embargo algo natural respecto de la materia. Y que por ello difieren entre sí en número. Pero esta res-

puesta no tiene ninguna importancia. No caben dudas de que para ser aceptada debe tener algún fundamento y cuál otro podrá ser este que la esencia del alma; y que este fundamento de relación debe en primer lugar por naturaleza ser individual y singular. La esencia del alma es por naturaleza individual antes de tener relación con la materia. Y además no existe nada que sea menor a uno en número que la materia. Y por lo tanto no hay nada que sea menos causa de que una cosa sea una en número. Lo que se verifica desde el momento en que no existe nada más indiferente por su naturaleza, no solo por unidad de número sino de especie y género, que la materia. No existe entonces nada que sea menor a uno en número que la materia. Para terminar, ser uno en número es existir en acto. Pues bien, la cosa que es menos que acto no puede ser la causa de que la cosa sea una en número. La materia es así como la describimos. El segundo argumento para refutar la séptima opinión se relaciona con Santo Tomás, para quien ser diferente en cuanto a la forma es ser diferente en cuanto a la especie. Todos los ángeles difieren respecto de la forma, pues son su misma forma. Por lo tanto difieren también en cuanto a la especie. Respondo diciendo que la primera proposición es falsa. Pues como bien dijo Scoto, una cosa es ser diferente en cuanto a la forma y otras es ser formalmente diferente. Todas las formas que son de una misma especie (como nuestras almas) son diferentes de forma desde el momento en que son formas diversas. Pero no son diferentes formalmente, desde el momento en que difieren por razón y definición de esencia. Por lo tanto, ser diferente de especie no es ser diferente de forma sino ser formalmente diferente. La tercera refutación de la séptima opinión: los ángeles son formas que subsisten por sí mismas separadas y abstraídas de la materia. Si existiera un hombre, imaginado por nuestra mente, separado de la materia, no podría sino ser de su propia especie. Por lo tanto cada ángel posee su propia especie. Respondo que un ángel está separado de la materia más allá de lo que digamos sobre los hombres. Pues el ángel existe abstraído de toda materia mientras que el hombre en ningún caso existe separado de esta, porque en dicho caso dejaría de ser hombre. La cuarta refutación de la séptima opinión es la siguiente: las cosas que por naturaleza son inmortales están conformadas por un individuo, pues los individuos no se multiplican por naturaleza sino para la conservación de la especie. Por ello existe un único sol. Respondo que la inmortalidad de la

especie es causa de que no haya más que un individuo y una especie. Pero no es toda la causa. Puede haber un individuo bajo una especie no solo cuando la especie sea inmortal. Ello sucede cuando por medio de un solo individuo la especie puede cumplir su fin. Existe un único sol no solo porque es inmortal sino porque uno solo alcanza para dividir el tiempo, tarea que es la finalidad principal de su especie. Pero entre los ángeles esa segunda causa no tiene lugar. Pues aun cuando sean inmortales un único individuo no podría realizar todos los ministerios que deben ser cumplidos por los ángeles de una especie. Por este medio pueden también resolverse los restantes argumentos.

Quinta cuestión general. Sobre las facultades de los ángeles

Al respecto los teólogos discuten cinco cuestiones. La primera: si en los ángeles existe la potencia de entendimiento; cuestión que es fácil de resolver. La segunda: si existe en ellos doble intelecto, como en los hombres el intelecto agente y el paciente; de esta cuestión hablaremos más adelante, cuando tratemos la manera del conocimiento de los ángeles. La tercera: si los ángeles tienen también la facultad de la voluntad; esto es sencillo también. La cuarta: si tienen libre arbitrio; de ello hablaremos discuriendo sobre los hombres. La quinta: si las facultades del ángel se distinguen en efecto de su esencia; acerca de esta cuestión véanse los *Comentarios* de Cayetano, primera parte, cuestión 54, artículo 3.⁷³ Una última cuestión resulta muy necesaria y es poco tratada por los teólogos: si además de la facultad del entendimiento y la voluntad los ángeles tienen la facultad de moverse y de mover los cuerpos que tocan.

Santo Tomás en *De Malo*, cuestión 15, artículo primero, solución de los argumentos 14 y 15, en la *Cuestión única sobre las criaturas espirituales*, artículo 6, solución del argumento 8, en el *Opúsculo* 11, artículo 3 y en el *Opúsculo* 53, al igual que muchos otros escolásticos, piensa que en los ángeles solo hay dos facultades, el entendimiento y la voluntad, por medio de las cuales operan todo lo que realizan. Es por la voluntad que se mueven a sí mismos y a los cuerpos que transpor-

73. Cardenal Tomás de Vio, alias Cayetano o Gaetano († 1534).

tan. Durando, en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 7, cuestión 5, afirma que otros teólogos sostuvieron la opinión contraria.⁷⁴

Yo estoy mucho más de acuerdo con esta última. En primer lugar, porque nuestras almas en cuanto a su esencia son tan espirituales como los ángeles y sin embargo poseen otras facultades amén del entendimiento y de la voluntad. Nuestro espíritu no mueve su cuerpo solamente por la voluntad. En segundo lugar, si los ángeles movieran los cuerpos por la sola voluntad (y dado que la voluntad no actúa menos sobre las cosas distantes que sobre las próximas), deberían poder mover las cosas no solo cercanas sino las muy alejadas, algo que nadie acepta, porque se opone a la experiencia que las Escrituras nos transmiten. Si así fuera, ¿qué necesidad habría de que un ángel descienda del cielo para transportar a Habacuc hasta Babilonia, como se dice en el capítulo final de Daniel? En tercer lugar, porque ningún teólogo ha defendido que los ángeles tengan el poder de mover una cosa de forma esencial, es decir, de engendrar una cosa natural, sino por accidentes orientados a mover los cuerpos naturales, agentes y pacientes. Si por su sola voluntad los ángeles movieran los cuerpos no solamente podrían cambiarlos de lugar sino también de forma esencial, pues no es mucho más sencillo mover cuerpos grandes que engendrar la más pequeña de las hierbas. En cuarto lugar, si los ángeles movieran los cuerpos por la sola voluntad, incluso los muy grandes que a veces mueven, verdaderamente los hombres podrían también con su sola voluntad mover ciertos cuerpos, aunque en verdad menos que los ángeles, pues la perfección del hombre es menor. En quinto lugar, las cosas sin alma no son capaces por su naturaleza de recibir órdenes, dado que carecen de entendimiento; la orden no mueve sino por entendimiento, a menos de que quien ordena tenga una potencia infinita. Por lo tanto, los cuerpos que no tienen alma no pueden ser movidos por un ángel por medio de su sola voluntad. En sexto lugar, las Escrituras muestran que es propio de Dios que sus órdenes sean obedecidas incluso por las cosas que carecen de entendimiento, desde el momento en que Él es quien resucita a los muertos o llama a las cosas que no existen como si existieran, como leemos en Romanos 4. Ello no puede atribuirse a

74. Durando de Saint-Pourçain († 1332/1334).

los ángeles. Por último, ya en los Artículos de París fue condenada por completo la opinión de quienes decían que las inteligencias movían el cielo solo por medio de su voluntad.

Sexta cuestión general. Sobre las acciones de los ángeles

Los teólogos tratan dos cuestiones respecto de este punto. Primero, qué es lo que los ángeles conocen. Segundo, cómo lo conocen.

Ocho son las cuestiones involucradas en el conocimiento de los ángeles.

La primera es Dios, y aquí digamos que no caben dudas de que los ángeles lo conocen.

La segunda, la propia esencia de cada ángel, que resulta evidente que también la conocen.

La tercera son los otros ángeles, y también es cierto que se conocen entre sí.

La cuarta, las cosas que por los griegos son llamadas misterios, como son los de nuestra religión. Colegimos dos cosas a partir de las Escrituras. Primero, que los ángeles no conocen los misterios divinos de manera natural sino por revelación. Segundo, que incluso por revelación no los conocen todos, lo que se prueba por medio de Isaías 40. Y por Romanos 11. Y por 1 Corintios 2: “¿Quién conoció la mente del Señor para aconsejarlo?”. No solo los hombres sino los ángeles están excluidos de su consejo así como de su conocimiento. Lo mismo se verifica a partir de las palabras de Jesucristo en Mateo 24 y en Marcos 13: “Aquel día y aquella hora nadie los conoce, ni los ángeles del Cielo”. Y a partir de Efesios 3: “Para que la amplia sabiduría de Dios se manifieste a los principados y a las potestades a través de la Iglesia”. Este fragmento no debe interpretarse en el sentido de que los demonios conocieron los misterios por medio de la Iglesia, como sostuvo el autor de los *Comentarios a las Epístolas de San Pablo*, atribuidos a San Ambrosio. Pues si San Pablo hubiera querido decir esto no hubiera logrado demostrar lo que le interesaba probar: a saber, que a él, más que a otros apóstoles, le habían sido concedidas ciertas gracias singulares para predicar el Evangelio a los gentiles, para que fuera conocido por los principados y potestades superiores. ¿En qué sentido predicar misterios desconocidos por los

demonios hubiera significado una gracia especial? Creo que tampoco es verdadera la interpretación que antiguamente defendieron Gregorio Niceno y Teofilacto: que los ángeles conocieron los misterios a través de la Iglesia no porque San Pablo o algún otro doctor se los hubieran transmitido, sino porque la Iglesia sería, en efecto, como un espejo en el cual los ángeles pudieran ver la gracia de Jesucristo reluciente. Me parece que el sentido de las palabras de San Pablo es más elevado. Creo que es muy correcta la interpretación que del fragmento ofrecen San Crisóstomo en la *Homilía sobre el Espíritu* 7 y Teodoreto en los *Comentarios*, quienes coligen que los ángeles aprendieron por medio de los doctores de la Iglesia que la gracia que le había sido dada a San Pablo era tan singular que no solo le permitía enseñar a los hijos de la circuncisión (cuyo carácter de elegidos de Dios los ángeles conocían), sino también a los gentiles, pues los ángeles jamás sospecharon que estos también podrían salvarse. Es por esta causa que San Crisóstomo piensa que Gabriel en Mateo 1 no dijo “Él salvará a todos”, sino “Él salvará a su pueblo”, es decir, a los judíos. No debe sorprendernos esto respecto de los ángeles si recordamos que Pedro recibió de Jesucristo el primer grado de sabiduría y de ciencia con las palabras “Id a todas las naciones”, pues no entendió el misterio de salvación prometido a los gentiles hasta que vio sus efectos. Por ello Pedro dice en Hechos 10: “En verdad he comprendido que Dios no hace acepción de persona, pues toda persona en cualquier nación que le tema y sea justa es agradable a sus ojos”. Lo mismo vemos en 1 Timoteo 3: “Sin dudas grande es el sacramento de piedad que se ha manifestado en la carne”. Parece que por medio de estas palabras San Pablo también demuestra que no fue declarado de manera singular a los ángeles el misterio de la salvación, que no solo toca a los judíos sino también a los gentiles. Los teólogos también se preguntaron con frecuencia en qué momento particular el misterio de la Encarnación fue dado a conocer a los ángeles. Santo Tomas responde a esta cuestión en la *Suma Teológica*, primera parte, cuestión 57, artículo 5, diciendo que dicho misterio fue de manera general conocido por los ángeles pero no en todas sus partes o circunstancias. La primera parte de esta afirmación parece concordar con las Escrituras, pues en Hebreos 1 San Pablo asevera que todos los ángeles son enviados al ministerio para asistir a los que han recibido la salvación en herencia, de donde se puede extraer la conjetura probable de

que aquel misterio debió ser comunicado a tales ministros. Ello está de acuerdo con lo que sostuvieron algunos autores antiguos, que pensaban que el primer pecado de los ángeles fue producto de la envidia. San Agustín en *Del Génesis a la letra*, libro 5, capítulo 19, escribe que los ángeles conocieron de manera general este misterio. La segunda parte de la afirmación de Tomás (que no lo comprendieron en su totalidad) se verifica también por medio de los fragmentos citados. Los antiguos autores agregan además el salmo 23: “¿Quién es ese Rey de la Gloria?”. Como si los ángeles inferiores preguntaran a sus superiores en el Cielo quién era Jesucristo. Y las palabras de Isaías 65: “¿Quién es el que llega desde Edom?”.⁷⁵ Así lo dijo San Dionisio en el capítulo 7 de *Sobre la jerarquía celeste*. Y Justino en el *Diálogo con Trifón*. Y Orígenes en *Sobre San Mateo*, tratado 15. Y San Ambrosio en *De la fe*, libro 4, capítulo 1. Y San Jerónimo en la Epístola a Dámaso, sobre la primera visión de Isaías y en sus comentarios al capítulo 63 de Isaías. Pero a mí no me parece que los ángeles hicieran aquella pregunta por ignorancia. ¿Pues quién podrá persuadirse de que los ángeles, habiendo conocido la parte menor del misterio, no conocieran a Jesús, el fundamento del mismo? ¿Quién creerá que los ángeles no conocían a Jesús, a quien desde siempre asistieron como a Dios? La interrogación del salmo “¿Quién es ese Rey de la Gloria?” tampoco me parece que derive de ignorancia sino de artificio. Pues preguntan no por desconocimiento sino para extraer la siguiente respuesta honorable: “Ese Rey de la Gloria es el Señor poderoso y fuerte, etc.”. Y también: “El Señor de la virtud es el que es llamado Rey de la Gloria”. Tampoco la pregunta en Isaías me parece derivar de la ignorancia de los ángeles sino del cambio experimentado por Jesucristo, a quien ellos conocían privadamente pero al que desconocieron en aquella circunstancia. Respecto de los demonios, sobre quienes los teólogos disputan ahora: me parece que se pueden colegir tres cosas partiendo de las Escrituras. Primero, que los diablos no conocieron a Jesucristo ni al misterio de la Encarnación antes de que él comenzara a predicar, pues no resulta creíble que el diablo hubiera tentado a Jesucristo si creyera ciertamente que era verdadero Dios. Por lo tanto no lo conocía. Segundo: tras la predicación de Jesucristo los diablos

75. La cita correcta es Isaías 63, 1.

conocieron el misterio. Pues en Mateo 8 son constreñidos a confesar: “¿Qué tenemos que ver nosotros contigo, Jesús hijo de David, que has venido antes de tiempo a atormentarnos?”. Y en Lucas 4 leemos que los diablos salían de a muchos gritando y diciendo “Tú eres el hijo de Dios”. Tercero: los demonios no conocían con demasiada certeza por qué Jesucristo había venido y cómo tenía planeado liberar al género humano. Pues si lo hubieran sabido jamás habrían empujado a Judas a vender a Jesucristo. Y sin embargo en Lucas 22 y en Juan 13 está escrito que Judas fue inducido por el diablo. No solo por las Escrituras puede enseñarse de manera verdadera esto sino también por una razón muy probable: que los diablos fueron impedidos por designio divino de conocer a Jesucristo y al misterio de la Encarnación por temor a que lanzaran ataques más crueles contra los hombres antes de que el Hijo de Dios confirmara la religión en nuestros corazones. Pues por su naturaleza ellos podían conocer que Jesucristo era verdadero Dios, ya que conocen muy bien la naturaleza humana y debieron ver que en Jesucristo dicha naturaleza no tenía un ser propio. Podían también conocer que Jesucristo había nacido de una Virgen y entender que no era un hombre corriente. Por ello se les impidió lo que ya dijimos.

La quinta cosa sobre la que podemos dudar es si los ángeles conocen la naturaleza de todas las cosas por su género universal. Lo más creíble es que así sea. Pues deducimos a partir de las Escrituras que estas fueron conocidas por el primer hombre, que dio nombre a todas las cosas. Resulta entonces verosímil que fueran conocidas por los ángeles también.

La sexta cuestión es si conocen a los individuos de las cosas naturales. La respuesta, notoria en las Escrituras, es que los ángeles conocen las cosas individuales y particulares. Los dos ángeles enviados a Lot en Génesis 19 dudan respecto de si tenía hijas y yernos. En Éxodo 12 Dios ordena a los judíos marcar el dintel de sus casas con sangre de cordero a fin de que el ángel exterminador supiera al pasar, gracias a la sangre, que aquellas eran sus viviendas. En Job 1 y 2 Dios dice a Satán: “¿Te has fijado en mi servidor Job?”. Por medio de estas palabras se muestra que el diablo podía conocer o no conocer.

La séptima cosa es si los ángeles pueden conocer el porvenir. Pues por un lado las Escrituras parecen atribuir este poder solo a Dios. Como en Génesis 40, cuando José pregunta: “¿La interpretación no es obra de Dios?”, como si dijera, no pertenece a otro más que a Dios. En el

capítulo 41 vemos que los sabios y los magos solían recurrir a la acción del diablo para adivinar, y no podían predecir a Faraón la causa por venir que José predijo gracias al Espíritu de Dios. En Isaías 41 ello se utiliza como argumento cierto de divinidad: “Anunciadnos las cosas por venir y sabremos que sois dioses”. De la misma manera en el capítulo 44 Dios prueba que es el único Dios: “Yo soy el primero y el último, y no hay Dios más allá de mí. ¿Quién desde la constitución del pueblo de Israel les ha anunciado las cosas por venir, las cosas futuras?”. En Daniel 2 se dice: “Hay un Dios en los Cielos que revela los misterios, que ha dado a conocer las cosas futuras”, significando que los magos no pueden adivinar, pues solo Dios es capaz de hacerlo. Y en el capítulo 5 se ve que ninguno de los magos pudo interpretar el escrito que apareció en el muro, pues se relacionaba con las cosas por venir. Solo Dios pudo interpretarlo por medio de Daniel. Con el mismo tema se relaciona lo que Jesucristo dice en Mateo 24 y en Marcos 13: que los ángeles ignoran el día del Juicio. Y lo que Pablo dice en Romanos 4: que es propio de Dios llamar a las cosas que no existen como si existieran. Ahora bien, por otro lado la experiencia y las Escrituras enseñan que los ángeles, los diablos y los mismos hombres adivinan en ocasiones el futuro. Como en Levítico 20: “El hombre o la mujer que posea espíritu pitónico o de adivinación será condenado a muerte”. Y en 1 Samuel 22 leemos que el diablo, a través de una pitonisa (como todos los antiguos autores interpretan) predijo a Saúl que al día siguiente moriría. San Lucas en Hechos 16 escribe que cierta joven, en quien habitaba espíritu pitónico, aportó una gran ganancia a sus amos por medio de su adivinación.

Los teólogos acostumbran explicar esta cuestión a partir de seis reglas, y haciendo cuatro distinciones respecto de las cosas futuras. La primera distinción es que las cosas futuras poseen causas necesarias, contingentes, o libres. La segunda es que las cosas futuras se pueden conocer de dos maneras, o en ellas mismas, como presentes, o en sus causas, como si estuvieran. La tercera, que las cosas futuras se pueden conocer o bien de manera certera y por necesidad, o bien de manera probable. La cuarta distinción, que se pueden conocer de manera natural o por revelación y permisión de Dios.

Respecto de las reglas, la primera es que las cosas futuras cuyas causas son necesarias pueden ser conocidas por los ángeles, por los demonios, y en ocasiones por los hombres, de manera certera y necesaria, no en

ellas mismas sino en sus causas, no solo por revelación sino también de manera natural. Como por ejemplo, que mañana saldrá el sol. Siempre hay que tomar en cuenta que en tales cosas los diablos acostumbran engañar a los hombres desde el momento en que con frecuencia conocen todas las causas necesarias de un evento futuro que los hombres ignoran enteramente. Así los diablos pueden predecir con certeza que tales cosas sucederán y al comunicarlas a los hombres adquieren ante ellos reputación de divinidad.

La segunda regla es que las cosas que tienen causas contingentes o libres a menudo son conocidas por los ángeles, por los demonios y por los hombres, no por arte natural sino por revelación divina. De esta manera es creíble que el espíritu pitónico de 1 Samuel 28 conoció la muerte futura de Saúl.⁷⁶ También es probable que por este medio supiera el futuro el diablo que predijo que Ajab sería engañado y que moriría en la guerra, según leemos en 1 Reyes 22. Estoy persuadido de que de la misma manera los diablos que antiguamente predijeron algunas cosas verdaderas por medio de las sibilas o de los ídolos lo hicieron para una mayor y más grande confirmación de nuestra religión. Podemos leer sobre ello en Lactancio, libro primero, capítulo 7, pues también él se cuenta entre los teólogos que piensan que los demonios jamás conocieron las cosas futuras sino por revelación de Dios. Como Damasceno en el segundo libro, capítulo 4.

La tercera regla es que las cosas futuras que tienen causas contingentes pueden en ocasiones ser conocidas de manera natural por los ángeles, por los demonios y a veces por los hombres, no en ellas mismas, sino en sus causas, no de manera certera sino probable. Aunque de manera mucho más certera por parte de los ángeles y diablos, pues son de una naturaleza más sutil y poseen más años de vida y experiencia. Esta regla es defendida por San Agustín en *Del Génesis a la letra*, libro segundo, capítulo 17 y libro 12, capítulo 17, y en *De la adivinación de los diablos*, capítulos 4 y 5.

La cuarta regla es que las cosas futuras cuyas causas son totalmente libres, como las que dependen de la voluntad de Dios, de los ángeles o de los hombres, no pueden ser conocidas ni por los ángeles ni por

76. El fragmento, citado con anterioridad de manera correcta en este mismo tratado, no corresponde a 1 Samuel 28 sino a 1 Samuel 22.

los hombres, ni en ellas ni en sus causas. Sin embargo pueden ser conocidas con alguna probabilidad por efectos similares o por las malas costumbres de los hombres. Como aquel que en 1 Reyes 22 adivinó que un espíritu de mentira hablaría por la boca de los falsos profetas y engañaría a Ajab. Lo que no habría podido adivinar si no hubiera conocido que Ajab por inclinación natural y por malas costumbres creía fácilmente en los falsos profetas. Lo mismo enseña San Agustín en *De la adivinación de los demonios*, capítulo 5.

La quinta regla es que los ángeles y los diablos pueden de manera certera y sin error conocer y predecir las cosas futuras que dependen de su voluntad. Como afirma San Agustín en el libro ya mencionado. Vemos que el diablo tras haber recibido de Dios el poder de atormentar a Job, pudo verdaderamente predecir que en un plazo de tantos días su casa se derrumbaría y que los hijos de Job morirían. De esta forma el diablo tenía la costumbre de engañar a los hombres prediciendo lo que él mismo había decidido hacer, y así se hacía adorar por los hombres como su dios.

La sexta regla es que las cosas futuras dependientes de causas con-secuentes, o bien de causas libres, no pueden ser conocidas con certeza en efecto o en sus mismas causas sino por Dios. Así lo enseñan las Escrituras: “Anunciadnos las cosas por venir y sabremos que sois dioses”. Cuando decimos que Dios conoce las cosas futuras en sí mismas no se debe entender como si las conociera verdaderamente en ellas mismas, desde el momento en que incluso Él no conoce las cosas presentes en ellas mismas sino en sí mismo. Pues viéndose a sí mismo, Él ve todas las cosas. Por otra parte, el sentido es que Dios conoce las cosas futuras en ellas mismas, es decir, que las mira como presentes. Pues se dice que los hombres conocen las cosas en ellas mismas cuando las tienen presentes delante de sus ojos. Pues bien, para Dios todas las cosas futuras se dice que son presentes, como está escrito en Hebreos 4: “Todo está desnudo y descubierto ante sus ojos”. Sin embargo, cuando decimos que las cosas futuras están presentes para Dios no debe entenderse como si verdaderamente lo estuvieran. Pues lo que aún no es, no puede estar presente. La expresión se usa por dos motivos. Uno es por la certeza del conocimiento de Dios, pues no conoce de manera menos cierta las cosas futuras que las presentes, y su advenimiento no las vuelve más ciertas para Él. El otro motivo es la certeza del evento mismo, pues

cuando alguna cosa es presente para nosotros necesariamente existe. Así, cuando Dios conoce que una cosa sucederá es tan cierto que así será como si ya hubiera sucedido. Y por ello se dice que estos hechos son presente para Dios.

La octava clase de cosas que pueden ser conocidas por el ángel son los pensamientos del entendimiento y los afectos de la voluntad de los hombres y de los mismos ángeles. Las Santas Escrituras enseñan en muchos lugares que es propio de Dios conocer los pensamientos y las voluntades. En 1 Reyes 16 leemos: “Yo no juzgo según la mirada del hombre; el hombre ve la apariencia de las cosas, pero el Señor mira el corazón”. Y en 1 Reyes 8: “Solo Tú conoces el corazón de los hombres”. Y en 1 Crónicas 28: “El Señor busca en todos los corazones y conoce todos los pensamientos”. Y en el capítulo 29: “Yo sé, Señor, que tu sondeas los corazones y amas la simplicidad”. Y en 2 Crónicas 6: “Solo Tú conoces el corazón de los hombres”. Y en el salmo 7: “Tú que escudriñas los corazones y los riñones”. Y en el salmo 9: “Tu oído ha escuchado la preparación de sus corazones”. Y en el salmo 16: “Has escrutado mi corazón y lo has visitado”. Y en el salmo 32: “Él modela en sus corazones”, es decir, toca los pensamientos de cada uno casi como con un dedo. Y en el salmo 43: “Él conoce los secretos de los corazones”. Pero la experiencia nos enseña que los diablos mismos conocen algunas veces nuestros pensamientos y sentimientos. Pues como dice en cierto lugar San Agustín, el diablo no habría incitado a Judas antes que a otro si no hubiera sabido que antes tuvo algún pensamiento al respecto.

De aquí nace otra cuestión: a partir de qué los ángeles buenos o malos pueden conocer nuestros pensamientos y voluntades. Respecto de lo cual existen varias cosas manifestas a todos. En primer lugar esta: que los ángeles pueden fácilmente conocer lo que pensamos y deseamos por los efectos. Pues como ciertas acciones externas no pueden provenir sino del entendimiento y de la voluntad, cualquiera que las vea entiende fácilmente lo que pensamos o queremos. Quien me ve hablar entiende que yo quiero hablar y piensa en lo que yo digo. En segundo lugar, es evidente que no solo de tales acciones pueden los ángeles deducir lo que pensamos o queremos, sino también por otros efectos que usualmente se dan conjuntamente con ciertos pensamientos y afectos de la voluntad. Si alguien observa que una persona mira con agrado a otra, colige fácilmente que la ama. En tercer lugar, como dice San Agustín en *De la*

adivinación de los demonios, capítulos 4 y 5, los ángeles pueden conocer nuestros pensamientos y voluntad por los índices que acostumbran acompañar al cuerpo. Como nosotros comprendemos que alguien tiene miedo cuando se pone pálido. Resulta creíble que existan algunos signos en nuestros cuerpos ocultos para nosotros pero no para los ángeles. Y de esa manera para nuestra sorpresa declaran en ocasiones lo que pensamos o deseamos. En cuarto lugar, Santo Tomás en la *Suma Teológica*, primera parte, cuestión 57, artículo 4, solución del argumento 3, agrega que los ángeles pueden incluso conocer algunos de nuestros pensamientos y nuestra voluntad por la imitación de la facultad llamada fantasía. Apenas podemos pensar o desear algo intensamente sin que nuestro pensamiento e imaginación se vean afectados. Y desde el momento en que se trata de una facultad corporal, puede ser conocida por los ángeles. A partir de los cambios que esta facultad experimenta ellos pueden conocer lo que pensamos o queremos.

Pero la cuestión principal es saber si los ángeles conocen los pensamientos del espíritu y las inclinaciones de la voluntad en sí mismos. Los teólogos escolásticos defendieron seis opiniones al respecto. La primera es la de Alejandro, en la segunda parte, cuestión 26, miembro 3; la de Alberto el Grande en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 8, artículo 10; y la de Santo Tomás, *Suma Teológica*, primera parte, cuestión 57, artículo 4: que los ángeles no conocen nuestros pensamientos y voluntades enteramente si nosotros no lo queremos. Santo Tomás ofrece dos razones. Una, que nuestra voluntad depende de Dios y que solo Él puede conocerla. La otra, que los pensamientos y la voluntad son de un orden diferente al de las cosas naturales, y que por lo tanto no son conocidos por los ángeles. Pues cuando fueron creados por Dios solo recibieron las especies y similitudes de las cosas naturales pero no las de aquellas que no son naturales o van más allá del orden natural, como las acciones libres. Y dado que solo pueden conocer las cosas de las cuales poseen similitudes, no pueden conocer los pensamientos y las voluntades. Contra esta sentencia se levantaron con muchos argumentos los otros escolásticos. El primer argumento es que la acción del entendimiento es de la voluntad y no toca menos al objeto del intelecto que a la naturaleza y facultad. Los ángeles conocen de manera natural la naturaleza de otros ángeles y la nuestra, y conocen incluso sus facultades. Por lo tanto, también conocen de manera natural al espíritu y a la voluntad. El segundo

argumento es que algunas cosas son más por acción, y por lo tanto para ser conocidas deben actuar antes que permanecer estáticas. La acción del entendimiento y de la voluntad es más activa que el entendimiento y que la voluntad en sí mismos. Por lo tanto dicha acción resulta más fácil de conocer que el entendimiento y que la voluntad. Los ángeles conocen el entendimiento y la voluntad y por lo tanto también conocen sus acciones. Tercer argumento: si alguna cosa impide que las acciones del entendimiento y de la voluntad sean conocidas por los ángeles de manera natural, sería principalmente por lo que dice Santo Tomás, que el entendimiento y la voluntad dependen de Dios de forma más íntima. Pero ello no impide nada. Pues donde decimos que dependen de Dios de manera más próxima en lo que toca al conocimiento (y ello sería tomar como argumento lo que se está discutiendo, a saber, si el entendimiento y la voluntad solo son conocidos por Dios): o bien se dice que dependen de Dios de manera próxima en lo que toca al origen, dado que solo Él puede ser causa del entendimiento y de la voluntad. Ello tampoco impide nada. Pues Dios solo es causa de la materia y de nuestro entendimiento y de la esencia de los ángeles, cosas que naturalmente son conocidas por estos. O bien se dice que dependen de Dios de manera próxima en lo que toca al movimiento, dado que solo el entendimiento y la voluntad pueden ser movidos por Dios. Ello tampoco impide nada. Si ponemos el caso de que el Cielo es movido solo por Dios (como muchos creen), aun así los ángeles conocen de manera natural el primer Cielo y su movimiento. El cuarto argumento es este: si los ángeles no conocen de manera natural nuestros pensamientos y voluntad ello sería principalmente por la razón que ofrece Santo Tomás. Pero esta razón nada prueba, desde el momento en que de ello se seguiría que los ángeles no pueden conocer ninguna acción libre pues todas son de un orden diferente al de las cosas naturales. Quinto argumento: si los ángeles no conocen los pensamientos y la voluntad ello sería principalmente a causa de la indiferencia de ambos, pues son facultades inciertas. Pero esta razón nada impide, dado que solo prueba que los ángeles no pueden conocer lo que debemos pensar o querer antes de que lo pensemos o queramos. Las facultades son indiferentes para actuar o para no actuar. Pero no parece haber ninguna ocasión en que los ángeles no conozcan lo que pensamos o queremos cuando pensamos y queremos. Sexto argumento: si los ángeles o los hombres pudieran ocultar a los otros ángeles sus acciones y facultades mucho más podrían

ocultarles sus esencias, desde el momento en que la esencia de cada cosa es más interna que la acción. Séptimo argumento: si un ángel pudiera esconder a otro sus pensamientos y voluntad también podría ocultarlos a sí mismo, pues la razón allí es la misma, paralela al hecho de no permitir que sean vistos por otros. Pero los ángeles no pueden desconocer lo que ellos mismos piensan o quieren. No pueden entonces esconder a otros sus pensamientos y su voluntad. El octavo argumento es que los ángeles superiores conocen y comprenden enteramente no solo nuestra naturaleza sino también la naturaleza de los ángeles inferiores. Ahora bien, quien ha comprendido alguna cosa conoce por necesidad todo lo que está en ella; por lo tanto los ángeles no pueden haber comprendido nuestra naturaleza o la de otros ángeles sin comprender sus facultades, y no pueden comprender estas facultades sin comprender todos sus accidentes. Por lo tanto, los ángeles las comprenden. Noveno argumento: si los ángeles no conocieran los pensamientos de otros ello sería porque se los esconden; pero los pensamientos no se pueden esconder. De poder hacerlo, o bien los esconderían por la misma acción por la que piensan o bien por otra. Pero ni de una ni de otra manera puede hacerse. Décimo argumento: si los ángeles pudieran esconder sus pensamientos y sus voluntades no podrían manifestarlos a otros ángeles cuando quisieran hacerlo. Una posibilidad es que los ángeles los pongan de manifiesto por medio de un acto de voluntad. Pero no lo pueden hacer de este modo, pues ¿cómo conocerían los otros ángeles estos pensamientos y voluntades? La otra posibilidad es que los pongan de manifiesto a partir de algunos signos corpóreos, lo que parece extraño a los ángeles desde el momento en que carecen de cuerpos. Estos argumentos han aducido otros teólogos para opinar de manera diversa a Santo Tomás.

La segunda opinión es que los ángeles conocen los pensamientos y las voluntades pero no su fin. De esta opinión es Enrique en la *Tercera quodlibetal*, cuestión 13.⁷⁷ Pero esta es una opinión demasiado audaz y contraria a las Santas Escrituras, a los teólogos antiguos y a la razón. A las Santas Escrituras, pues ellas enseñan que lo propio de Dios es conocer los pensamientos y no solo el fin y el objetivo de estos. A los antiguos Padres, pues todos ellos enseñaron que no solo los ángeles

77. Enrique de Gante († 1293).

ignoran el fin sino también los pensamientos mismos de la voluntad. Como afirma San Agustín en *De la adivinación de los demonios*, capítulos 4 y 5, y el autor del *Libro de las doctrinas eclesiásticas*: estamos seguros de que el diablo no ve los pensamientos interiores del entendimiento. Casiano en *Colaciones* 10, capítulo 35, dice que los antiguos cristianos tenían costumbre de rezar al espíritu no de palabra sino de mero pensamiento, por temor a que los diablos entendieran lo que le estaban demandando a Dios y se pusieran en acción para impedirlo. La opinión de todos era, entonces, que los diablos no conocen lo que los hombres piensan. A partir de ello los autores antiguos probaban por oposición a los arrianos y a los macedonios la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, pues uno y el otro conocen los pensamientos interiores del espíritu, cosa propia de Dios, como dice San Jerónimo en *Sobre San Mateo*, capítulo 9. La opinión de Enrique también sería contraria a la razón pues no se puede decir que los ángeles conozcan de manera perfecta los pensamientos y desconozcan sus fines. Pues si conocen de manera perfecta cómo las especies convienen o difieren entre sí y si los pensamientos del entendimiento y las acciones de las voluntades toman sus especies de su fin, se sigue entonces que quien conoce las especies conoce también por necesidad su fin.

La tercera opinión fue de otros que pensaron que los ángeles conocen los pensamientos del entendimiento pero no los afectos de la voluntad. No porque estos no puedan ser conocidos de la misma manera por los ángeles, sino porque Dios no quiere tener por compañeros a los ángeles en dicho conocimiento. Y no los quiere pues en los afectos se alojan la virtud o el pecado. Y dado que Él es el único juez de los pecados, quiso reservarse para sí el conocimiento de estos. Esta fue la opinión de Scoto en el libro segundo, distinción 9, de la *Raportatio*, y no sé de qué otros autores en el *Comentario a las Sentencias* de Gregorio de Rímíni, libro segundo, distinción 9, cuestión 1.⁷⁸ También esta opinión me parece temeraria, desde el momento en que las Escrituras enseñan que los pensamientos solo son conocidos por Dios no menos que los afectos de la voluntad. Estos autores creen que no hay ningún lugar en la Escritura que permita afirmar lo contrario. Y que “corazón” significa

78. Gregorio de Rímíni († 1358).

“voluntad” es una observación muy vana. Pues en Mateo 9 Jesucristo dice: “¿Por qué piensan mal en sus corazones?”, y en el capítulo 15: “Del corazón salen los malos pensamientos”.

La cuarta opinión es que los ángeles buenos conocen los pensamientos y las voluntades, pero no los ángeles malos. Que los buenos los conozcan no puede en nada perjudicar a nuestra salvación, pero si los malos los conocieran podrían afectarla. De esta opinión es Gabriel Biel en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 9, cuestión 2, artículo 2 y en *Sobre el canon de la misa*, lección 31.⁷⁹ Esta opinión también es contraria a las Escrituras, que enseñan que los malos ángeles no ignoran los pensamientos menos que los buenos.

La quinta opinión es la de Gregorio de Rímmini en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 9, cuestión 1: piensa que ni los ángeles buenos ni los malos conocen los pensamientos ni las voluntades. Pues aun cuando de manera natural los pensamientos y las voluntades puedan ser conocidos por ellos, siempre persistirá una manera determinada por la que deben ser conocidos: los pensamientos y las voluntades no se pueden conocer si no están en el que conoce como en un sujeto. Y dado que no se encuentran en el que conoce como en el sujeto se concluye que si este no lo desea los ángeles no conocerán sus voluntades y afectos. Esta opinión, aun cuando no se opone a las Santas Escrituras, es sin embargo contraria a la razón, que en la filosofía enseña que todo lo que pertenece al objeto de alguna facultad es aprehendido de la misma manera que dicho objeto, atento a que los filósofos dicen que los objetos se distinguen entre sí de la manera por la que se conocen las cosas. Además se deduciría de esta sentencia que Dios no podría conocer los pensamientos de los ángeles desde el momento en que estos no se encuentran en Él como en un sujeto. Se deduciría también que un ángel no podría transmitir sus pensamientos a otro, dado que no podría hacer que sus pensamientos pasen de su entendimiento al entendimiento de aquel, para que estén en él como en un sujeto.

La sexta opinión es la de San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 8, cuestión 6: que los ángeles no conocen los pensamientos y las voluntades pues Dios ha concedido

79. Gabriel Biel († 1495).

como privilegio a la criatura racional, poseedora de libre albedrío, poder guardar el secreto de su conciencia, que nadie podrá conocer a menos que ella la descubra.

De las opiniones analizadas, la primera, la de Santo Tomás, me parece la más probable de todas, la que más concuerda con las Santas Escrituras y con los autores antiguos. Solo en un punto opino de manera contraria. Me refiero a cuando Santo Tomás dice que los ángeles no conocen los pensamientos, pues cuando fueron creados no recibieron de parte de Dios las especies de aquellos. Pero yo, desde el momento en que (como veremos más adelante) estimo que los ángeles conocen cada cosa a partir de las cosas mismas, me veo constreñido a concluir que no conocen los pensamientos pues sin el consentimiento de la voluntad no pueden tomar de los sujetos las especies por las que podrían conocerlos. Pues pertenece a la naturaleza de los pensamientos y de las acciones de la voluntad no solo que su esencia sea puesta en libertad de querer sino también la multiplicación de similitudes por las cuales son conocidos. El cuerpo de Jesucristo resultaba visible por su naturaleza. Pero como la naturaleza no solo estaba en el poder de Jesucristo sino también en la efusión de similitudes por las cuales podía ser visto, leemos que estando Jesucristo en el medio de un grupo de personas no fue visto por ellas. Durante los cuarenta días en los que conversó con los hombres tras su resurrección, moviéndose a través de toda Jerusalén, solo fue visto por los apóstoles. Dios lo dispuso así para que no fuera manifiesto a todo el pueblo sino a los testigos preestablecidos.

De esta manera se pueden con facilidad resolver todos los argumentos contrarios a la opinión de Santo Tomás. Solo el 9 y el 10 contienen cierta dificultad. El 9 sostenía que los ángeles esconden sus pensamientos y voluntades a quienes no quieren que los descubran. Este argumento se resuelve así. Si preguntáis si los descubren por la misma acción o por alguna otra, aquí os responderé que resulta irrelevante, pero que lo más probable es que se sea por medio de otra acción. El argumento 10 remite a otra cuestión, relativa al lenguaje de los ángeles y a su habla, sobre lo cual la diversidad de opiniones resulta maravillosa. Para comenzar, digamos que algunas cosas se deducen con certeza de las Santas Escrituras. En primer lugar, que los ángeles hablan entre ellos. Segundo, que lo hacen según dos maneras: en ocasiones a nuestro modo, usando los instrumentos de voz de los cuerpos que asumen. Como leemos del án-

gel que habló con Agar en Génesis 16 y 21. Y con Lot en Génesis 19. Y con Abraham en Génesis 22. En otras ocasiones los ángeles hablan a su manera, como cuando lo hacen entre ellos. Como lo dice San Pablo en 1 Corintios 13: “Aunque hable la lengua de los hombres y de los ángeles”. Y Apocalipsis 5: “Oí la voz de muchos ángeles en torno al trono”. En tercer lugar se deduce de las Escrituras que no solo los ángeles hablan entre ellos, los similares con los similares, o los superiores con los inferiores, sino que todos también hablan con Dios. En Zacarías 1 un ángel le dice a Dios: “Señor de los ejércitos, ¿hasta cuando te apiadarás de Jerusalén?”. En cuarto lugar se deduce que, cualquiera sea la lengua de los ángeles, es mucho más bella que la nuestra. Ello es lo que quiere significar San Pablo cuando dice: “Aunque hable la lengua de los hombres y de los ángeles”, es decir, no solo la de los hombres sino también la (muy superior) de los ángeles. Pero en los autores antiguos vemos en primer lugar que algunos pensaron que los ángeles no hablan y que este pasaje de San Pablo debe entenderse como palabra que excede la fe común, como si dijera: los ángeles no tienen lengua, pero si tuvieran una y yo la hablara, si no tengo caridad nada soy, etc. Pues vemos que San Pablo tenía costumbre de hablar así de los ángeles. Como cuando dice en Gálatas 1: “Aun cuando un ángel del Cielo os anuncie un Evangelio distinto del que os hemos anunciado”. Está claro que los ángeles del Cielo no evangelizan. Y en Romanos 8: “Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados, etc., podrán separarnos del amor de Dios”. Se trata de una hipérbole. Pues los ángeles bienaventurados no podrían jamás desear separar a San Pablo de la caridad de Dios. De esta opinión fueron Primasio y Sedulio comentando este pasaje de San Pablo. Otros dijeron que este texto se debía entender en parte como metáfora y en parte como virtud. Como metáfora, en lo que concierne al nombre de la lengua, que significa instrumento de carne con el que los hombres hablan, lo que no se puede decir sobre los ángeles más que a modo de metáfora. Y por virtud, dado que San Pablo quiso significar que lo que nosotros hacemos con este instrumento los ángeles lo hacen interiormente, es decir, hablando entre ellos. Como cuando dice en Filipenses 2: “Que ante el nombre de Jesús flexionen sus rodillas todas las cosas celestes, terrestres e infernales”. Las cosas celestes, sin embargo, no tienen rodillas que plegar. Pero igualmente pueden hacer lo que nosotros cuando nos arrodillamos, es decir, adorar a Dios a su manera. Así escribe San Crisóstomo en *Sobre la*

primera Epístola a los Corintios, homilía 32. Y Teodoreto y Teofilacto sobre el capítulo 13. Y Genadio⁸⁰ en las *catenae* de Ecumenio,⁸¹ comentando el mismo pasaje. Otros dijeron que los ángeles no tienen ni lengua ni oyen pero que hablan entre ellos, pues se transmiten entre sí sus pensamientos y deseos. Así lo afirma Damasceno en *De la fe*, libro segundo, capítulo 3. Otros dicen que entre los ángeles hablar no es otra cosa que desear. Es lo que piensa Gregorio en el libro segundo de las *Moralia*, capítulo 6, cuando dice que las palabras de las almas son sus mismos deseos. Pues si el deseo no fuera lenguaje el profeta no diría: “Tu oreja entendió su deseo”. Lo mismo sostiene Beda en *Sobre Job*, libro segundo, capítulo 7. Otros autores sostuvieron que los ángeles hablan entre sí por medio de signos, como el asentimiento de cabeza. El autor de esta opinión fue Stratos en *De la primera a los Corintios*, capítulo 13.⁸² Todas estas cosas se coligen a partir de ciertas razones. Primero, que la acción de hablar es transferida de los hombres a los ángeles por metáfora, y que los hombres hablen no es otra cosa que declaren a otros tanto como puedan sus pensamientos, ya sea por medio de palabras, de escritos o a través de otros signos. De allí que sucede seguido que cuando hablamos no aprendemos nada de aquel con quien estamos hablando, y sin embargo en la conversación logramos explicarle algo que él ignora. Es por lo tanto necesario que el habla de un ángel no sea otra cosa sino el poder declarar sus pensamientos de la manera en que lo haga. En segundo lugar, también la razón enseña que es necesario que los ángeles hablen por medio de alguna cosa que sea más conocida que sus pensamientos, pues la cosa desconocida no puede ser manifestada sino por la conocida. Tercero, se deduce que los ángeles no hablan entre ellos de la manera en que hablan con Dios ni tampoco Dios con los ángeles. Pues Dios muchas veces habla sin ninguna voz o figura, imprimiendo por medio de la fe y sin causas segundas de ninguna clase, el conocimiento de la cosa, y por ello se dice que Dios habla a los espíritus de aquellos con los que se comunica. Pero los ángeles no pueden hablar de esta manera, pues no pueden grabar en el espíritu de otro ningún conocimiento sin emplear causas segundas. De todos modos, los

80. Genadio de Constantinopla († 471).

81. Ecumenio, obispo de Trikka († segunda mitad del siglo x).

82. Comentarista antiguo no identificado.

ángeles hablan entre ellos, pues verdaderamente uno declara a otro lo que hasta entonces ignoraba. Pero con Dios no pueden hablar así, pues Dios no ignora nada. Le hablan a Dios (como dice San Gregorio) por afección. Como lo hace Moisés en Éxodo 14: aun cuando Moisés no había proferido ninguna palabra Dios le dijo: “¿Por qué me llamas a gritos?”.

Toda la cuestión se resume en lo siguiente: ¿por medio de qué los ángeles comunican sus pensamientos a los otros? Pues está lo que sin dudas la Escritura llama lenguaje de los ángeles. De diez opiniones de teólogos que he encontrado solo dos me parecen probables. Una es de Santo Tomás en la cuestión 107, artículo primero. La otra es de San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 10, parte 3, cuestión 1; y de Alejandro en la segunda parte de la *Suma Teológica*, cuestión 27. Y de Alberto el Grande en su *Comentario a las Sentencias*, libro primero, distinción 9, artículo 13. La opinión de Santo Tomás es que lo que en nosotros es la lengua, es decir, el instrumento de carne con el cual hablamos, en los ángeles es la voluntad. Pues así como nuestra lengua es muy inquieta, de la misma manera la voluntad del ángel también lo es. Así como en nuestra lengua hay una virtud dada por la naturaleza, en la voluntad de los ángeles también existe cierta facultad natural que les permite realizar lo que les place. Lo que en nosotros es la palabra, es decir, la acción de hablar, en el ángel es la acción de su voluntad por la cual dirige sus deseos y pensamientos desde su espíritu hasta el ángel con el que quiere hablar. Por ello un ángel puede hablar con otro estando a su vez presentes otros ángeles, que sin embargo no podrán oírlo. Lo que concuerda claramente con la razón, pues el que habla no dirige sus pensamientos a todos los ángeles presentes sino solo a uno de ellos. Estas conclusiones me parecen muy verdaderas. Respecto de esta opinión lo único que tengo para decir se relaciona con lo que afirma Santo Tomás (no podía decir algo distinto): que los ángeles no pueden conocer nada sino por medio de las especies (pues dice que los ángeles no conocen los pensamientos dado que no recibieron de Dios las especies de ellos). La pregunta es entonces cómo puede suceder que la voluntad de un ángel, al enviar sus pensamientos a otro, permita que este reciba también las especies que hasta entonces no tenía. Decir que las especies le son infundidas por Dios al segundo ángel me parece que es pura conjetura. Decir que toma las especies del otro ángel, del que le habla, es contra la propia opinión de Santo Tomás,

quien piensa que los ángeles no reciben ninguna especie de las cosas. Creo que lo que le falta a este argumento para ser el más probable de todos lo podemos extraer de la opinión de Buenaventura, Alejandro y Alberto, quienes estiman que el ángel que habla por medio de su voluntad multiplica las especies espirituales de sus pensamientos para que lleguen al entendimiento de aquel a quien le está hablando. De igual manera a como el cuerpo multiplica las especies corporales hasta los ojos que lo ven. Por lo primero, me parece probable que el ángel no pueda hablar a otro en cualquier lugar que esté sino que deba existir una cercanía razonable, como sucede entre los hombres. En Zacarías 2 leemos que Dios envió un ángel solo para comunicarle al ángel con el que estaba hablando Zacarías un mensaje que había que transmitirle a este último; para poder hablar con el primer ángel, el segundo tuvo que trasladarse al sitio en el que estaba Zacarías. En tercer lugar, estimo que es muy probable que los ángeles no solo tengan un lenguaje sino varios, es decir, que tengan muchas maneras de hablar. Pues allí donde San Pablo dice “aunque yo hable la lengua de los hombres y de los ángeles” no se está refiriendo a la elegancia del lenguaje, como si quisiera decir: si yo hablara de manera más correcta. San Pablo está comparando dones, la caridad con el don de lenguas, el don de la fe, el don de ciencia, el don de profecía. Ahora bien, la elegancia en el hablar no es uno de los dones singulares de Dios. Aun cuando todos los apóstoles tuvieron el don de lenguas, no siempre eran elocuentes en su discurso, sino más bien bárbaros, como el propio San Pablo confiesa de sí mismo. El don de lenguas consiste en la diversidad de estas. Por lo tanto, el sentido del fragmento de San Pablo necesariamente es el siguiente: si yo hablara no solo tantas lenguas como los hombres hablan sino tantas como los ángeles hablan. Por medio de este argumento Pablo declara claramente que los ángeles tienen más lenguajes que los hombres. De allí nació la opinión de algunos que estimaron que en la confusión de lenguas que Dios hizo en Babel hubo 72 lenguas diversas, tantas como ángeles descendieron con Dios para confundir las lenguas de los hombres. Pues muchos estimaron que Dios habla con los ángeles en Génesis 12 cuando dice: “Venid, descendamos y confundamos su lenguaje”.

De la manera en que los ángeles conocen

Los teólogos abordan en este punto tres cuestiones. La primera, cómo los ángeles conocen, es decir, por qué conocen. La segunda, cómo conocen, es decir, si por discurso o por la simple mirada. La tercera, si conocen componiendo y dividiendo a la manera de los hombres o sin composición y división.

Descartada una infinita variedad de opiniones, yo estimo en primer lugar que una cosa es preguntarse lo que sucedió cuando los ángeles fueron creados y otra cosa es preguntarse qué requiere la naturaleza de los ángeles.

Respecto de la cuestión del hecho, la opinión que me parece más probable es la de Santo Tomás y la de todos los teólogos: que los ángeles conocen las otras cosas, a Dios y a los individuos, por las especies infundidas por Aquel cuando fueron creados. Esta opinión no fue solo la de los peripatéticos, como algunos creen, sino también la de los teólogos antiguos. Así San Dionisio en *Sobre los nombres divinos*, capítulo 7, cuando enseña que los ángeles no toman su ciencia de las cosas. Y San Agustín, en *Del Génesis a la letra*, libro 2, capítulo 8: la creación (dice) estuvo primero en la palabra de Dios, según la sabiduría engendrada, y luego fue hecha en la criatura espiritual, es decir, en la inteligencia de los ángeles, según la sabiduría creada en ellos.

En principio, esto es lo que conviene a la razón. Pues Dios hizo en perfección todo lo que creó. Debemos entonces pensar que hizo a los ángeles plenos de ciencia y no vacíos. Es también probable que los ángeles fueran creados por Dios con gracia y, en consecuencia, con ciencia, ya que no resulta creíble que les haya dado un don sobrenatural sin el natural. Colegimos de las Escrituras que el primer hombre fue hecho por Dios con plena sabiduría. Pues de inmediato le fueron presentados todos los animales y a todos dio nombres acordes con sus naturalezas, a las que verdaderamente aún no conocía por experiencia. Las conoció entonces por revelación. Y si el primer hombre fue creado de tal manera hay razones más sólidas para postular que el ángel también fue hecho de dicha forma.

En este segundo lugar, disputando no sobre el hecho sino sobre la naturaleza, estimo que los ángeles son tales por naturaleza que si no hubiesen recibido de Dios la ciencia de las cosas universales por in-

fusión de las formas, podrían haberla adquirido tomando las especies de las cosas mismas.

En tercer lugar, si la cuestión se centra en las cosas individuales y si disputamos no solo sobre la naturaleza sino sobre el hecho mismo, creo que los ángeles en efecto conocen a los individuos como los hombres, tomando de ellos nuevas especies. En primer lugar parece que ello se deduce claramente de las Escrituras. En Éxodo 2 está escrito que por orden de Dios los judíos marcaron los dinteles de sus casas con sangre de cordero, a fin de que el ángel al pasar conociera que eran sus casas. El ángel tuvo conocimiento de ello gracias a dicho signo exterior. No me caben dudas de que esta era la opinión de todos los antiguos teólogos (como lo fue de San Agustín), pues su visión sobre el conocimiento de la mañana y de la víspera de los ángeles no podría sostenerse en su totalidad si los ángeles no recibieran conocimiento a partir de las cosas, y como se trata de algo oscuro San Agustín recurre a la expresión “víspera”. Luego, el propio San Agustín en *La ciudad de Dios*, libro octavo, capítulo 6, enseña que los ángeles sienten y entienden no porque tengan sentidos corporales sino espirituales. Lo mismo declara en *De la Trinidad*, libro 12, capítulo 7. Y en *Del Génesis a la letra*, capítulo 17, donde dice que los ángeles conocen ciertas cosas por experiencia. Pues bien, no podría haber experiencia en ellos si no tomaran el conocimiento de las cosas. Esta fue también la opinión de muchos escolásticos: de Alejandro, segunda parte, cuestión 24, miembro 23; de Scoto, en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 3, cuestión 11; de Gregorio de Rímmini, distinción 7, cuestión 5. Y de Ricardo en *Sobre Dionisio*, distinción 3, cuestión 5.⁸³ Alberto el Grande, distinción 3, artículo 145, confiesa que antes de su tiempo esta era la opinión de los más grandes personajes. De la misma opinión fueron hasta no hace mucho tiempo más de veinticinco teólogos.

A mí me parece que se puede demostrar por medio de razones indiscutibles. Pues dado que las Escrituras enseñan que los ángeles conocen individuos a los que hasta poco antes ignoraban, es necesario que los conozcan por la esencia divina (como algunos pensaron) o por revelación divina (como algunos dijeron) o por la esencia de ellos mismos (que fue la opinión de Enrique) o por la sola presencia

83. Ricardo de San Víctor († 1173).

(como lo creyeron quienes fueron llamados nominalistas) o bien por las especies. Por la divina esencia no pueden conocer, pues no podemos dar ninguna razón por la que los ángeles no podrían en este caso conocer las cosas futuras tan bien como las presentes, tomando en consideración que en la divina esencia las cosas por venir no están menos representadas que las presentes. Esta es la única causa por la que Dios no conoce menos el futuro que el presente, pues Él conoce por su presencia. Tampoco los ángeles pueden conocer por revelación, pues la memoria de conocer por revelación no es natural. Cabe buscar si existe una manera natural por la que los ángeles conocen por su esencia misma. Pero si conocieran por esta última, los ángeles inferiores no podrían conocer a los superiores, pues no son ni su causa ni su efecto; y no conocerían a los individuos de las cosas naturales, de los que no son la causa y los que además no se hallan representados en su esencia. Tampoco puede decirse (aunque en ocasiones algunos lo afirmaron) que porque la naturaleza de los ángeles es más perfecta que las cosas naturales, conocen estas últimas. Y que esta sería en cierta manera la causa por la cual los ángeles conocen las cosas individuales naturales. Pero por esta misma razón tendríamos que decir que el hombre por su esencia conoce las otras cosas naturales, pues su naturaleza es más perfecta. Los ángeles tampoco pueden conocer a los individuos por su presencia, porque ello implicaría eliminar del todo a las especies, que la experiencia misma nos constriñe a reconocer. No nos queda entonces sino que los ángeles conozcan a los individuos por las especies. Ello sería por medio de las especies infundidas por Dios con la primera creación o bien por medio de las especies tomadas de las cosas. No es por las especies infusas, pues ellas o bien son singulares o universales. No pueden ser singulares, pues tendrían que existir en un número infinito en el espíritu de cada ángel, dado que los individuos que se pueden conocer son infinitos. Si son universales tampoco permitirían dicho conocimiento, pues por una especie universal no se puede conocer de manera perfecta y distintiva una cosa singular. Por lo tanto los ángeles conocen los individuos a partir de las especies obtenidas de las cosas mismas. En segundo lugar, si los ángeles conocieran a los individuos por las especies infundidas en la primera creación, de ello se seguiría que podrían conocer las cosas individuales por venir tan bien como las presentes, pues tendrían tanto unas como otras especies. Pero ello

es contrario a las Escrituras. En tercer lugar, se seguiría que los ángeles no conocen menos las cosas futuras que las pasadas, no teniendo menos las especies de unas que las de otras. Pues si decís que ellos no conocen las futuras porque estas aún no han sucedido, yo responderé que de igual manera no conocen las pasadas aun cuando ellas ya han sucedido. En cuarto lugar, si por las especies infusas los ángeles podrían conocer las cosas por venir, ello sería principalmente por la razón de Santo Tomás. Pues (dice él) las especies de las cosas futuras que están en el ángel no tienen real relación con las cosas futuras, pues no son su término real. Una vez que las especies comienzan a ser, comienzan a tener la relación real. Y por ello los ángeles podrían gracias a ellas conocer las cosas presentes pero no las futuras. Esta razón nada vale. Pues de ello se derivaría que los ángeles conocen todos los individuos que están en ser. Desde el momento en que lo único que impediría que los conozcan es que ellos no estuvieran, y por ello sus especies no tendrían relación real; pero desde el momento en que ya son, los ángeles los conocerían de manera necesaria como cosas universales. Pero ello es contrario a las Escrituras, que muestran que los ángeles ignoran a muchos individuos. Además, si esta razón valiera se seguiría que los ángeles no podrían conocer las cosas pasadas, desde el momento en que sus especies que están en los ángeles no tienen relación real sino de razón. Pero ello es absurdo. Finalmente, si por las especies infusas los ángeles conocieran a los individuos ello sería principalmente (como dice San Buenaventura) aplicando las especies universales infusas a los individuos que ellos quieren conocer. Pero de esta manera ellos no puede conocer a los individuos, pues para aplicar las especies a un individuo es necesario que ellos lo conozcan sobre todo. Por lo tanto los ángeles no conocen por la aplicación de la especie.

Alguien preguntará cómo los ángeles siendo incorpóreos pueden tomar las especies de las cosas corporales. Respondo proponiendo una cuestión similar: ¿cómo el espíritu del hombre siendo incorpóreo recibe las especies de las cosas corporales? Vosotros diréis que el hombre las aprehende por medio de los sentidos corporales. ¿Pero cómo las toman de los sentidos mismos? Diréis, por el intelecto agente. Pero si en el hombre no hay intelecto agente, como muchos han estimado, no podrá obtenerlas por ese camino. Por lo tanto tampoco los ángeles, que carecen de intelecto agente, podrían de esa forma recibirlas. ¿Pero que diríamos

si los ángeles tuvieran intelecto agente, como muchos graves autores estimaron? Alejandro, parte 2, cuestión 24, miembros 2, 3 y 4; Alberto Magno, en *La admirable ciencia de Dios*, parte 2, tratado 2, cuestión 14, miembro 3, artículo 1; Ricardo, en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2 y en *Sobre Dionisio*, distinción 3, cuestión 5; Scoto y Buenaventura, en la misma distinción. Lo que yo estimo en extremo verdadero. Pero el intelecto agente, que fue necesario a los hombres para aprehender las especies, no lo es sin embargo para los ángeles. Santo Tomás enseña frecuentemente que lo que se hace por medio de las cosas inferiores se hace recurriendo a muchas facultades, y lo que hacen las cosas superiores se hace por una sola. ¿Por qué entonces los ángeles con un solo intelecto no podrán hacer lo que los hombres con dos? En fin, el alma separada del cuerpo no adquiere un nuevo reconocimiento sino por medio de nuevas especies, y para aprehenderlas no utiliza el intelecto agente, que ya no tiene lugar allí donde no existen más los sentidos. San Agustín en *Del cuidado de los muertos*, capítulo 25, escribe que las almas de los difuntos aprenden lo que aquí hacemos gracias a lo que se llevan de esta vida.

Si los ángeles usan discurso

Los teólogos dicen que hay cuatro clases de discurso. La primera, cuando entendemos que una causa es el efecto de otra. Esto no es solamente entre los hombres y los ángeles sino en Dios mismo. La segunda, cuando entendemos lo uno después de lo otro pero no por lo otro. Como cuando aprendemos dos artes diversas en distintos tiempos, pero no porque derivemos una de la otra, sino porque nuestro espíritu no pudo comprender ambas en el mismo tiempo. Esta clase de discurso no puede estar en Dios, pues Él nada necesita aprender. Pero todos los teólogos creen que está presente en ángeles y hombres, pues los primeros ignoran muchas cosas y pueden aprender mucho. Pero en ocasiones aprenden no en el mismo tiempo y por tanto ellos también discurren de esta segunda manera. La tercera es cuando entendemos una cosa por medio de otra pero no a continuación de la otra. Como cuando tras haber formulado un principio muy general, alcanzamos las conclusiones que poco después serán deducidas de aquel. Ahora bien, si gracias al comienzo alcanzamos la conclusión, ello no sucede a

continuación del comienzo, pues no siempre es necesario que la causa preceda al efecto por poco tiempo. También este discurso es atribuido a los ángeles por todos los teólogos. No queda pues ni un ápice de duda de que los ángeles no conozcan una cosa por medio de otra. La cuarta es cuando nosotros conocemos una cosa por medio de otra y a continuación de la otra, como los hombres, que nos hemos acostumbrado a conocer los principios más que las conclusiones. Esto es propiamente discurrir.

Los teólogos disputan respecto de si esta clase de discurso se halla en los ángeles. La vulgar opinión de Santo Tomás y de casi todos es que los ángeles no necesitan discurso. De esta sentencia se apartaron Scoto, en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 7, cuestión 1, Gregorio de Rímini, en el mismo libro, distinción 5, y Gabriel en la distinción 4, cuestión 1, conclusión 8.

Yo creo que su opinión es la más verdadera. En primer lugar, porque si los ángeles no discurrieran de esta manera sería por el motivo que ofrece Santo Tomás, pues (dice él) los cuerpos celestes no adquieren por sucesión de tiempo su perfección sino toda junta de un solo golpe. Y por eso se debe creer que los ángeles no adquieren su saber por discurso o sucesión sino conjuntamente, es decir, por una simple mirada. Pero esta razón nada prueba. Pues si lo hiciera, probaría también que los ángeles no adquieren ningún conocimiento o ciencia, como los cuerpos celestes tampoco adquieren saber alguno. Pero esto es falso. En segundo lugar, si los ángeles no discurrieran ello sería por la segunda razón que ofrece Santo Tomás, que tienen abundancia de luz en su entendimiento. Pues los hombres discurren porque esta luz la tienen pequeña y por lo tanto no alcanza para esclarecer los principios y todo lo que en ellos se esconde. Pero esta razón solamente prueba que los ángeles discurren menos que los hombres. Pues aun cuando tengan una luz más grande no resulta sin embargo infinita. La luz debe ser igual a las cosas que deben ser iluminadas. Pero las cosas ocultas en los principios son infinitas. Por lo tanto, la luz del ángel, siendo finita, no puede esclarecerlas todas conjuntamente. Y si para estas ocasiones los hombres deben usar discursos, los ángeles también. Tercero, es manifiesto que los ángeles no pueden conocer en conjunto las cosas infinitas. Pero en los primeros principios muy generales en potencia están contenidas cosas infinitas. El ángel no puede entonces conocer conjuntamente los principios y todas las cosas contenidas en ellos. Por tanto utiliza discursos. La cuarta causa por la que los hombres

usan discurso es que todo lo que ignoran lo aprehenden por medio de lo que saben y no lo saben conjuntamente. Por lo tanto discurren. Se puede agregar que esta fue la opinión de todos los antiguos antes de que los escolásticos estuvieran en boga: pues todos definen al ángel (como Porfirio) como un animal capaz de razón e inmortal.⁸⁴ Como Atanasio en el libro *De la esencia del Padre, del Hijo y del Santo Espíritu*; Damasceno en *Dialéctica*, capítulo 7. Ellos no estiman que existe ninguna diferencia entre el ángel y el hombre (en lo que concierne a la razón de entender), sino que el ángel entiende de manera más sutil y rápida que el hombre.

Del lugar de los ángeles

En esta parte del discurso debemos informar sobre la cuestión del lugar de los ángeles, desde el momento en que se la incluye entre las acciones. Nos preguntamos siete cosas en este lugar. La primera: si el ángel está en algún lugar. La segunda: por medio de qué está en un lugar. La tercera: si tiene lugar definido y cierto según la cantidad. La cuarta: si tiene cierto lugar según la figura. La quinta: si tiene un cierto lugar de vivienda y trabajo como los artesanos tienen sus talleres. La sexta: si tiene cierto lugar según el número del lugar, es decir, si está en un lugar de manera que no pueda estar en varios. La séptima: si hay cierto lugar según el número de los ángeles, es decir, si cada ángel debe tener su lugar distinguido, de manera que varios no puedan estar en el mismo lugar.

En cuanto a la primera cuestión, Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, libro primero, distinción 37, cuestión 1, artículo 1, reproduce la opinión de algunos de que los ángeles no están en ningún lugar. Aun cuando en cierto sentido esto pueda ser verdad, sin embargo no hay que hablar así de manera simple, pues las Escrituras hablan de otra manera cuando dicen que los ángeles están en el cielo y en el aire.

En cuanto a la segunda cuestión, encuentro que existen doce opiniones entre los escolásticos. Cada una de ellas parece tener algo de verdad y algo de falso. A mí me parece que la cuestión se debe explicar realizando primero cinco distinciones. La primera distinción es que un

84. Porfirio († c. 301/305).

lugar puede considerarse de muchas maneras. La primera es metafísicamente, entendiéndolo no en tanto lugar sino en tanto cosa. La segunda es matemáticamente, en tanto se trata de una superficie en un cuerpo continuo. La tercera es naturalmente, en tanto es un cierto espacio en el que la cosa se encuentra o no conforme a su naturaleza, como dicen los filósofos: como a la tierra corresponde el lugar más bajo y al fuego el más alto. La cuarta es natural y matemáticamente al mismo tiempo, en tanto que la superficie de un cuerpo que es lugar matemático es considerado por el filósofo natural como teniendo tal o cual situación en el universo o tal o cual distancia respecto de las restantes partes del mundo. La quinta es moral y teologalmente, como decimos que la sede del rey es París, no porque ocupe toda la ciudad, sino desde el momento en que tiene la costumbre de residir allí. De la misma manera que decimos que el rey está en todo el Reino, no en verdad, sino por dominación y poder. La segunda distinción es que estar en un lugar se puede tomar o propiamente o por metafísica. Estar propiamente en un lugar es estar en él acomodadamente no respecto de la naturaleza del lugar sino de la naturaleza de la cosa que está en el lugar. La tercera distinción es que estar en un lugar se transfiere de las cosas corporales a las espirituales. Respecto de las corporales encontramos tres cosas por las cuales ellas están en un lugar, a saber: la esencia, como principio remoto; la cantidad, como principio medio; la ocupación del lugar, como principio próximo. Estamos en un lugar por esencia, por cantidad y porque ocupamos un espacio. Estas mismas cosas se deben buscar en las cosas espirituales. La cuarta distinción es cuando nos preguntamos por qué una cosa está en un lugar, lo que implica saber o bien por qué está en lugar de su naturaleza o por qué está en lugar en lo que concierne a nuestro conocimiento.

En primer lugar, es cosa cierta si nos preguntamos por qué los ángeles están en un lugar, más allá de la manera en que entendamos lugar, que la explicación es la operación del ángel que atraviesa un lugar corporal. No podemos de otra manera conocer dónde está un ángel que por su operación. Y en este sentido es verdad la opinión de quienes dijeron que el ángel no está en un lugar de otro modo que por su acción. En segundo lugar, parece que debe decirse si hablamos de un lugar tomado en sentido matemático que propia y absolutamente los ángeles no están en ninguno. En este sentido es verdadera esta primera opinión. Lo dicho por Boecio en el tratado *Sobre las semanas* es vulgar, que la común opinión de los

sabios es que las cosas espirituales no están en un lugar. Si hablamos de estar en un lugar metafóricamente, el ángel está por su esencia como por un principio remoto, por su virtud para actuar como principio medio y por su operación actuante como por un principio próximo, por lo cual de alguna manera ocupa lugar, aunque por su esencia no pueda ocupar ninguno. También en este sentido es verdadera la opinión de Santo Tomás. También se puede decir (como otros lo han hecho) que el ángel ocupa un lugar por medio del cuerpo en el que está; por este último ocupa un lugar que por sí mismo no podría ocupar. De la misma manera que nuestra alma está en un lugar gracias al cuerpo y por ello ocupa un lugar que de otra manera no ocuparía. Pero si hablamos de lugar físico, incluso en este caso también es verdad que los ángeles no están en un lugar. Pues desde el momento en que no reciben del lugar ninguna afección natural no están propiamente en un lugar, a diferencia de los elementos. Así, por alguna similitud decimos que el lugar natural de los ángeles es el Cielo y que el lugar contra natura es el infierno. No porque por naturaleza se puedan conservar mejor en un lugar que en el otro, sino a raíz de la ordenanza divina, que quiso que el Cielo fuera lugar de beatitud y el infierno lugar de suplicios. Si os preguntáis por qué medio el ángel está en estos lugares, respondo que por esencia como por principio remoto, por mérito o pecado como por principio medio, por goce o suplicio como por principio próximo. Pero si la cuestión es sobre el lugar, tomado en parte físicamente y en parte matemáticamente, respondo que el ángel está en un lugar, es decir, en algún sitio por medio de las cosas por las cuales está en un lugar matemático: pues los mismos cuerpos por las cosas por medio de las cuales están en un lugar matemático están en un lugar en parte físicamente y en parte matemáticamente, es decir, en tal distancia. Si la cuestión es el lugar entendido en sentido matemático, me parece que hablaron correctamente quienes dijeron que el ángel está en un lugar por la presencia de su esencia. Pues por este medio Dios está en el tiempo y en el espacio como en dos cosas. Su esencia está presente en el tiempo y en un lugar. Si es cuestión del lugar tomado moralmente, el ángel está en un lugar por su esencia como principio remoto, por su poder de realizar alguna acción en dicho lugar como principio medio y por la función que Dios le ha encomendado como por principio próximo. Así como el ángel al que en Daniel se llama príncipe de los persas está en toda Persia, no porque la ocupe toda, sino porque en toda ella ejerce su función.

Respecto de la tercera cuestión, a saber, si el ángel tiene cierto lugar según la cantidad, algunos teólogos pensaron que el ángel no podría estar sino en un punto. Santo Tomás recoge esta opinión en *Suma Teológica*, primera parte, cuestión 25, artículo 2. Pero los teólogos la consideran falsa. Pues no hay ninguna razón para que lo que nuestra alma (siendo indivisible) hace por naturaleza el ángel no lo puede hacer por voluntad. Nuestra alma no está solamente en un punto sino en muchos al mismo tiempo. Por lo tanto el ángel puede estar en todo un lugar. Otros estimaron que el ángel ocupa cierto lugar determinado según la cantidad, de tal forma que aunque lo quisiera no podría ocupar ni uno más grande ni uno más pequeño. Menciona esta opinión Gregorio de Rímini en la distinción 2, cuestión 2, artículo 2. Y Gabriel la sigue en la misma distinción, cuestión 2. Pero esto también parece ser falso. Pues dado que el ángel posee una esencia indivisible ¿no podría también estar en un lugar indivisible? La tercera opinión fue la de Scoto, distinción 2, cuestión 6, que sostiene que el ángel ocupa un lugar muy grande, de manera que no podría ocupar uno menor, pero siempre indeterminadamente, es decir que podría ocupar un lugar menor antes que uno muy grande, uno más grande antes que un menor, y podría estar también en un punto, lo que yo no entiendo cómo se puede concordar. La opinión de Santo Tomás y de otros teólogos me parece más verdadera: que el ángel ocupa un espacio muy grande pero que no puede ocupar uno mayor. Pues es notorio que su esencia no puede estar sino allí donde está su poder. Y que su poder no está sino allí donde está su acción. Y que su acción es finita. Hay entonces un lugar finito y determinado donde el ángel no puede ocupar un espacio más grande. Y que no hay un lugar determinado en el más grande, sino que el ángel puede ocupar un lugar grande, uno más pequeño o incluso un punto.

En cuanto a la cuarta cuestión, nos encontramos con teólogos que han dicho que el ángel ocupa también un lugar determinado según la figura, de tal modo que no podría estar sino en un lugar redondo, como leemos en Gregorio de Rímini, distinción segunda, cuestión 2. Sin embargo es absurdo prescribir una figura a una cosa espiritual.

En lo que respecta a la cuestión quinta, los teólogos han defendido opiniones diversas. Algunos pensaron que los ángeles buenos están en el Cielo y en la Tierra, y que los malvados solo en el aire, pues no están sometidos a castigo antes del Día del Juicio. Esta ha sido la opinión de muchos y muy serios autores. Este error será refutado más adelante. La

segunda opinión es la del Maestro de las Sentencias, en el libro 3, distinción 6. Y la de Ricardo en *Sobre Dionisio* en la misma distinción, cuestión 3. Y la de Buenaventura en la misma distinción, cuestión 1. Para estos autores los diablos ya están siendo castigados, aunque no estén en el infierno sino solo en el aire. Los defensores de esta opinión recurren a los siguientes testimonios. Primero, que el diablo jamás es llamado “príncipe del infierno” en la Escritura, sino “príncipe de este mundo”, como en Juan 14. Segundo, que San Pablo lo llama “príncipe del aire” en Efesios 2. Tercero, que el mismo San Pablo en Efesios 6 llama a los diablos Dominadores de estas tinieblas, como mostrando las tinieblas que hay en la Tierra. Finalmente, que en el infierno no hay ninguna redención. Si los diablos hubieran sido una vez arrojados al infierno ya no podrían salir más de allí. Pero salen, como lo muestra la experiencia. Esta opinión no solo es falsa sino casi contraria a la fe. Pues en Isaías 19 se dice que Lucifer inmediatamente después del pecado fue arrojado al infierno, a lo profundo de un lago. En Lucas 8 los diablos ruegan a Jesucristo que no los arroje al abismo. Ya existían, pues, algunos demonios que estaban en el abismo, a donde no querían retornar por miedo de perder la posibilidad de atormentar a los hombres. San Pablo en Efesios 2 dice que ante el nombre de Jesús toda rodilla se flexiona, tanto las de las criaturas celestes, como las de las terrestres e infernales. Hay entonces algunos ángeles en el infierno, como los hay en el cielo. Cuarto, San Pablo dice en la primera Epístola, capítulo 2, que Dios no perdonó a los ángeles pecadores, sino que tras atarlos a grandes cables de hierro los arrojó al lago profundo; estas referencias a los cables y a lo profundo (significando propiamente el lugar más bajo) confirman que los diablos fueron arrojados al infierno.⁸⁵ Finalmente, la ley nos enseña ahora que las almas de los condenados son de inmediato castigadas en el infierno. Por lo tanto el infierno es el lugar de los suplicios preparado no solo para los hombres en su primera institución sino también para los diablos, como dice Jesucristo en Mateo 25. No es por lo tanto creíble que las almas de los hombres condenados estén en el infierno y los diablos no. A los argumentos en contrario respondo: que el diablo es llamado príncipe de este mundo y del aire y de las tinieblas, y

85. Esta es una de las citas más desprolijas de las contenidas en el tratado de Maldonado. No solo porque no se menciona una epístola paulina específica, sino porque todo indica que el fragmento corresponde en realidad de 2 Pedro 2, 4.

no del infierno, pues no ejerce su poder ni combate en el infierno sino en el aire, en este mundo, en las tinieblas. Lo que se dice de que en el infierno no hay redención debe entenderse de los suplicios, pues aquel que una vez comienza a experimentar el castigo eterno no podrá liberarse de él. La tercera opinión fue, como afirma el Maestro de las Sentencias, libro segundo, distinción 6, la de quienes pensaron que solo Lucifer está encadenado en el infierno hasta los tiempos del Anticristo, pues él fue quien engañó a nuestros primeros padres y quien tentó a Jesucristo. Tras ser vencido por Jesucristo fue arrojado y atado en el infierno. Pero los otros demonios se encuentran en el aire. Deducen esto de las palabras de San Juan en Apocalipsis 20: “Cuando se acaben los mil años Satán será liberado de su prisión y saldrá para seducir a los pueblos de los cuatro rincones de la Tierra”. Pero esta opinión también es falsa. Pues ya hemos verificado que el lugar propio de los diablos es el infierno. Este pasaje del Apocalipsis tiene otro sentido. Cuando se dice que Satán está atado no debe entenderse que lo está con cuerdas, sino que su poder está disminuido, de modo que no puede según su apetito ejercer crueldad contra los hombres. Del mismo modo, cuando se dice que será liberado no debe entenderse que estuvo limitado por verdaderas cadenas sino que recibirá de Dios más poder que el que tuvo hasta entonces, a fin de que reinando el Anticristo seduzca (si puede) a los elegidos mismos. La cuarta opinión es la de los teólogos: que hay algunos diablos que siempre están en el infierno para sufrir su castigo o para atormentar a los hombres condenados. Pero hay otros que habitan en el aire para ejercitar a los hombres. Algunos salen del infierno a menudo y luego retornan. Todo ello concuerda con la razón. La quinta opinión fue muy célebre en la antigüedad. Sostiene que existen tres géneros de diablos: los que habitan en el aire, en la Tierra y en el infierno. En sus *Comentarios sobre el Timeo de Platón*, Calcidio dice que esta era la opinión de los hebreos y de los platónicos.⁸⁶ La sexta opinión fue la de algunos antiguos también, quienes pensaban que ciertos demonios están en el Cielo, donde ingresan algunas veces, aun cuando no puedan ver a Dios. Defiende esta opinión San Ambrosio en el sermón octavo de la *Exposición sobre el salmo 118*, basándose en el ejemplo que se observa en Job 1, donde se dice que junto con los ángeles

86. Calcidio († mediados del siglo iv).

Satán se hizo presente ante Dios. Y también a causa de las palabras de San Pablo en Efesios 6: “Contra los principados y potestades, contra los gobernantes de este mundo de tinieblas, contra las espirituales cosas de malicia que están en los lugares celestes”. Pero con buen derecho los teólogos reprueban esta opinión. Lo que se dice de Satán, que se hizo presente ante Dios con los otros ángeles (como dice San Gregorio en el libro 2, capítulo 3 de las *Moralia*) no significa que subió al Cielo, desde el momento en que no se dice que los ángeles fueron ante la presencia de Dios porque hasta allí ascendieron; pues Dios está por todas partes. Significa que Satán había sido visto por Dios, quien sabía lo que deseaba hacer. En lo que respecta a lo que dice San Pablo contra las cosas espirituales, etc., entiendo que casi todos los autores antiguos entendieron que dichas palabras se referían a los lugares celestes, es decir, al aire. Pero yo, prestando atención a la costumbre de hablar de San Pablo, y no hallando en ningún lugar de sus cartas que identifique a los lugares celestes con el verdadero Cielo, como en Efesios 1 y 2, me parece que hay otro sentido en dicho fragmento, y que las cosas de malicia (según la virtud de la palabra griega) serían los diablos, quienes estando antes que ningún otro en el Cielo respiraron malicia, es decir, hicieron el mal. Esto es lo que quería decir San Pablo: que debíamos combatir contra enemigos que estando en el Cielo osaron hacer la guerra contra Dios. La séptima opinión fue de otros (como cierto Marcos, que de filósofo se hizo cristiano, en Psellos en su *Libro sobre los demonios*) que con el sostén de gran ciencia y experiencia aseveraron que existen seis especies de demonios. La primera, la de los demonios etéreos que habitan en el lugar supremo del fuego. La segunda, la de los que habitan en el aire. La tercera son los acuáticos, que acostumbran excitar las tempestades en el mar. La cuarta son los terrestres. La quinta, los infernales que habitan bajo tierra. La sexta, los que huyen de la luz y habitan en lugares tenebrosos. En todo ello parece haber algo de probable según las Escrituras. Pues casi todos los antiguos interpretaron que en el fragmento ya mencionado San Pablo estaba aludiendo a los del primer género. También a menudo San Pablo dice “príncipe del aire”, lo que parece referirse al segundo género. El tercer género aparece mencionado en Mateo 8, cuando los diablos hicieron que los puercos se precipitaran en el mar. Al cuarto género parece pertenecer Satán en Job 1, cuando dice: “He rondado la Tierra y la he recorrido toda”. Del quinto género habla San Pablo en Filipenses 2, cuando menciona a las criaturas

celestes, terrestres e infernales. Del sexto género parece que las Escrituras hablan a menudo, como cuando se dice en Juan 1 que la luz brilla en las tinieblas y que las tinieblas no la derrotaron, es decir, los diablos, como se explica en el capítulo 14: “El príncipe de este mundo ha llegado”. Y en Efesios 6: “Contra los gobernantes de este mundo de tinieblas”. Y en Colosenses 2: “Nos ha liberado del poder de las tinieblas”. Y así entendieron algunos lo que dice David en el salmo 103: “Enviaste a las tinieblas y la noche fue creada”, es decir, todos los demonios que habitan en la oscuridad. De todos modos, este sentido puede ser alegórico y no histórico. Es lo mismo que los cabalistas interpretan sobre lo que el ángel le dijo a Jacobo en Génesis 21: “Déjame partir porque el alba se aproxima”.⁸⁷ Pues piensan que este ángel no era bueno sino malvado, dado que quiso huir cuando se aproximaba la aurora para regresar a las tinieblas, donde habitaba. Pero esto me parece fabuloso, pues Jacobo dice poco después que había visto a Dios cara a cara. Como quiera que sea, la opinión sobre los diablos que habitan en las tinieblas la encontramos también entre los hebreos, que sostienen que los demonios domésticos son llamados Liluthim o Laïla, que significa noche. La octava opinión fue la de aquellos que pensaron que algunos demonios habitan por su naturaleza en ciertas partes del mundo, y que algunos son orientales, otros occidentales, otros meridionales y otros septentrionales. Ello lo deducen del salmo 90: “De las cosas que marchan al asalto en las tinieblas y del demonio meridional”, como queriendo establecer una distinción entre un demonio meridional, otro occidental, etc. Algunos cabalistas lo aseveran así, fraguando muchas cosas sobre la naturaleza de estos demonios, como escribe Marcus Marmensis en el *Libro de la doctrina común*, y Arcángelo Burgobensis. Pero el rabino Salomón afirma que este pasaje no se refiere a lugares sino a tiempos, pues se usa el nombre meridional porque aquel demonio hacía principalmente sus malas acciones a la hora del mediodía. Antiguamente los cristianos lo relacionaron con los vicios. Pues en *Del espíritu de la pereza*, libro primero, Casiano dice que la interpretación de todos los más viejos en Egipto era que demonio meridional se llamaba al que acostumbraba volver a los hombres perezosos, tomando la metáfora del mediodía, pues en dicho momento los hombres suelen caer en la pereza. Tenemos

87. La cita correcta es Génesis 32, 27.

también que tomar en consideración que hay ciertos demonios que habitan voluntariamente en los sepulcros, como deducimos de Mateo 8, donde se dice que había dos posesos que vivían en tumbas, de manera que nadie se animaba a pasar por allí. Esto fue también conocido por los autores profanos, incluso los griegos, que a ciertos demonios los llamaron sorodemonios, demonios sepulcrales. Otros creen que todos los ángeles que cayeron del Cielo están en el infierno, pero que los demonios que salen de allí permanecen en el aire. Así lo escribe Lactancio en el libro segundo, capítulo quince. Otros observaron por experiencia que los demonios por costumbre se retiran a lugares donde hay menos religión, para alcanzar allí mucha más seguridad. Es por ello que las historias más recientes cuentan que en los años pasados en el Nuevo Mundo había tal multitud de demonios que no existía allí persona que no hablara familiarmente con ellos si lo deseaba. Casiano, en *Colaciones* 7, capítulo veintitrés, narra que cuando los monjes comenzaron a llegar a Egipto había una cantidad tan grande de demonios que practicaban con audacia sus crueldades, que los monjes no osaban dormir en aquel tiempo a menos que mientras unos lo hicieran otros oficiaran como centinelas con sus oraciones y plegarias. La experiencia también nos enseña que los demonios se sienten a gusto habitando en las montañas, pues son soberbios. Las artes mágicas siempre se conservaron en las montañas. Lo que no contradice a las Sagradas Escrituras. No fue sin causa que el espíritu maligno llevó a Jesucristo a la montaña para tentarlo.

En lo que toca a la sexta cuestión, todos los teólogos concuerdan en que un ángel no puede estar en varios lugares. Ello se sigue necesariamente de la opinión que sostiene que el ángel está en un lugar por operación. Pues no hay duda de que el ángel no puede actuar en dos lugares extremos, si no opera en el medio, o aplicar su poder para actuar en dos lugares y no en el medio, etcétera.

Al séptimo problema, Santo Tomás responde en la cuestión cincuenta y dos, diciendo que muchos ángeles no pueden estar en el mismo lugar. Pues no pueden ser causa de un mismo efecto total. Sin embargo, casi todos los restantes autores piensan diferente, y más acertadamente según mi parecer. Pues ¿cómo puede ser que una legión entera de ángeles esté en un solo hombre, como leemos en Marcos, si muchos no pudieran estar en el mismo lugar? Además, nada impide que dos cuerpos puedan estar en el mismo lugar sino el hecho de que

ocupen espacio. Ahora bien, los ángeles no ocupan espacio. Por lo tanto, pueden estar en un mismo sitio. En tercer lugar, dos accidentes corporales, como el sabor y el color en la leche, están enteramente en un mismo lugar. Con más razón, entonces, lo estarán los ángeles, que son incorpóreos. En cuarto lugar, si muchos ángeles no pudieran estar en un mismo lugar ello sería principalmente porque están en un lugar por operación. Pero ya se ha verificado que ellos están en un lugar no solo por operación sino algunas veces por esencia. Siendo, pues, su esencia indivisible, podrían estar varios en el mismo lugar al mismo tiempo. Agreguemos que aunque digamos con Santo Tomás que los ángeles están en un lugar principalmente porque su virtud es limitada, puede ser que algún cuerpo sea tan grande que no pueda ser movido por un único ángel sino que se necesiten dos. Ergo, uno y el otro operarán en un mismo cuerpo. Y de esa manera ambos estarán en el mismo lugar. Además, desde el momento en que el ángel no emplea necesariamente toda su virtud sino que según su voluntad puede usar parte de ella, podrá ocurrir que no desee utilizar todas sus fuerzas para mover un cuerpo y que sea necesaria entonces la intervención de otro. Ambos estarán así en un mismo sitio. Nada impide tampoco que un ángel ejerza una acción sobre un cuerpo en un sentido y otro lo haga en sentido opuesto, uno frenando y el otro empujando. Si se dice que los ángeles están en un lugar por operación, ergo ambos estarán en el mismo lugar. Finalmente, en Daniel 10 leemos que Gabriel fue detenido por el príncipe de los persas. Un ángel puede entonces detener a otro, y no podría hacerlo si no estuviera en el mismo sitio.

Del movimiento de los ángeles

De la discusión sobre el lugar de los ángeles se desprende otra cuestión, la de su movimiento. Esta tiene cuatro partes. La primera se pregunta si los ángeles pueden cambiar de lugar. La segunda, por qué son movidos. La tercera, si se mueven en tiempo e instante. La cuarta, si pueden pasar de un lugar a otro sin hacerlo por el medio.

Respecto de la primera cuestión, Durando en su *Comentario a las Sentencias*, libro primero, distinción 37, cuestión 2, cayó en un error, pues estimó que, en efecto, el ángel no se puede mover de ninguna

manera, sino que se mueve solamente en nuestra percepción. Pues cuando nosotros vemos que actúa aquí o más allá, pensamos que se movió de un lugar a otro. Esta opinión es abiertamente contraria a las letras sagradas, que enseñan que un ángel fue de un lugar a otro en efecto y no solamente por acción.

Respecto de la segunda cuestión, hay que pensar que ser removido de un lugar encierra dos cosas: la primera, estar en un lugar; la segunda, actuar moviéndose por un lugar. Si miramos la primera, el ángel es movido de lugar por las mismas cosas por las cuales no está en un lugar. Si miramos la segunda, el ángel se mueve por un lugar por medio de su esencia en tanto principio remoto, por el poder motriz en tanto principio medio y por la acción de moverse en tanto principio próximo.

Respecto de la tercera cuestión, hay cinco opiniones entre los escolásticos. La primera es la de Enrique en la *quodlibetal* 13, cuestión 7 y la de Gregorio de Rímimi en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 6, cuestión 3, artículo primero. Y la de Herveus en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, cuestión 7, artículo tercero.⁸⁸ Ellos piensan que el ángel puede moverse en un instante incluso a través de grandes distancias. Pero esta opinión es falsa. Pues de ella se seguiría que el ángel puede estar por todos lados, desde el momento en que en un instante podría estar moviéndose por todas las partes del universo, y en un mismo tiempo estaría entonces en todas las partes, lo que implica estar por todos lados. También se seguiría que el ángel más elevado no podría moverse más velozmente que el menos elevado, pues ningún movimiento es más rápido que el que se hace en un instante. Pero ello es absurdo. A su vez, el ángel en el cuerpo que ha asumido no puede moverse en un instante, algo en lo que todos concuerdan, pues ello resulta contrario a la naturaleza de un cuerpo. Pero tampoco sin cuerpo puede moverse en un instante, pues el ángel no se mueve siguiendo el movimiento del cuerpo, dado que no es la forma de este último, sino que el cuerpo se mueve según el movimiento del ángel. El ángel podría asumir un cuerpo pesado que se mueva hacia abajo y que retardaría su movimiento. Si entonces con semejante cuerpo no puede moverse en un instante tampoco podrá hacerlo sin él. Todas las otras opiniones tienen algo de probable. Pues cuando nos preguntamos si

88. Herveus Natalis († 1323).

el ángel puede moverse en un instante, hablamos del movimiento tomado en sentido propio, que por su naturaleza comprende una sucesión. Y así es evidente que no puede moverse en un instante desde el momento en que sucesión solo puede haber en el tiempo. Hace falta también comprender que los teólogos diferencian nuestro tiempo del de los ángeles. Estos no lo miden por el movimiento del cielo sino por sus acciones. Cada acción de un ángel equivale a un instante. Por ello, el tiempo que está compuesto de muchas acciones de un ángel incluye tiempos distintos. Y dado que el ángel puede prolongar una misma acción por un largo espacio de nuestro tiempo, sucede que en ocasiones un instante de los ángeles corresponde a varios de nuestros años. Por eso, cuando nos preguntamos si un ángel puede moverse en un instante, si hablamos del instante de los ángeles no hay duda de que no puede hacerlo. Sin embargo, lo que estamos discutiendo aquí no es el tiempo de los ángeles sino los instantes de nuestro tiempo. Es necesario que tengamos en cuenta esta distinción. Pues si decimos que el ángel está en un lugar ocupando espacio por una operación exterior, como piensa Santo Tomás, resulta cierta su opinión de que no puede moverse en un instante. Pues moverse en un instante sería en este caso transferir en un instante una operación exterior de un lugar a otro, lo que no se puede hacer, pues toda operación exterior, así como por su naturaleza está en un lugar, del mismo modo por su naturaleza se da por medio de una sucesión. Pero si decimos que el ángel está en un lugar por esencia, la cuestión es mucho más difícil. Para explicarla se necesita hacer otra distinción. Por un lado, un ángel puede moverse desde un lugar igual hacia otro lugar de idénticas características, entre los cuales a su vez hay muchos otros lugares semejantes a ambos. De esta manera se pone de manifiesto que un ángel no puede en un instante moverse de un lugar a otro, pues estaría al mismo tiempo en ambos extremos y en todos los lugares intermedios. Estaría ocupando un lugar grande o muy grande. Por otro lado, un ángel puede moverse desde un lugar igual hacia otro lugar semejante próximo, entre los cuales no exista nada. O desde un lugar desigual, es decir, menor que el lugar más grande, hacia otro lugar igual próximo. En estos casos me parece verdadera la opinión refutada por Santo Tomás en la primera parte, cuestión 53, artículo 3, aquella que sostenía que el ángel podía moverse en un instante, que en un determinado tiempo presente podía estar en un lugar y que en el último instante de dicho tiempo estar en otro. Pues la razón por la cual

Santo Tomás refuta esta opinión es reprobada con justa razón por los teólogos. Pues lo que él dice que no puede suceder, que una cosa esté en reposo todo el tiempo precedente bajo una forma y que en el último instante exista bajo otra, resulta falso. Los filósofos sostienen que cuando del agua se forma aire, la materia de agua que todo el tiempo está bajo dicha forma en el último instante está bajo la forma aire, porque al comienzo se dice que está en forma esencial en el instante. En este sentido también es verdad la opinión de Scoto en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 2, cuestión 11, quien dice que de esta manera el ángel puede moverse en un instante, no porque atravesase el espacio intermedio en un instante sino porque en un solo instante ingresa en el lugar igual hacia el que tendía, y no sucesivamente o poco a poco como nosotros. En idéntico sentido juzgo verdadera la opinión de Gabriel en la misma distinción, cuestión tercera, quien dice que el ángel puede moverse en un instante desde un lugar desigual a otro lugar igual próximo, no porque en un mismo instante esté en uno y en otro, pues esto es contrario a la razón, sino porque en el tiempo precedente estaría en uno y en un solo instante estaría en el otro. Si nuestra alma informa nuestro cuerpo dejando atrás en un instante todo el tiempo precedente durante el cual no lo informaba, no hay ninguna razón para pensar que el ángel no podría ocupar todo un lugar igual a él aunque en el tiempo precedente hubiera estado en un lugar cercano. A la cuestión Santo Tomás responde que el movimiento de los ángeles es doble. Uno es continuo, que se hace por operación exterior no interrumpida. El otro es discontinuo, que se hace por diversas operaciones exteriores interrumpidas. Dice entonces que el movimiento continuo del ángel no se puede hacer de un extremo al otro sin pasar por el medio, aunque sí puede hacerse cuando el movimiento es discontinuo. Casi todos los restantes teólogos niegan de manera absoluta y formal que el ángel pueda moverse de un lugar a otro sin pasar por el medio. Así lo dice Alejandro en la segunda parte, cuestión 33, número 2. Y Alberto en su *Comentario a las Sentencias*, libro 1, distinción 37, artículo 23. Y Scoto en el suyo, libro 2, distinción 2, cuestión 12. Y Gregorio de Rímini, distinción 6, cuestión 3, artículo 2. Y Gabriel, distinción 2, cuestión 3. En cuanto a mí, yo estimo que si decimos que el ángel se mueve por operación exterior, puede hacerlo de un lugar a otro sin pasar por el medio, desde el momento en que puede actuar en dos puntos alejados, sin actuar en el espacio que media entre ambos. Aunque a decir verdad

estaríamos en este caso hablando de manera impropia. Si decimos que el ángel se mueve por medio del cuerpo en el que está o por el que está en un lugar, en este caso no puede moverse sin pasar por el medio junto con dicho cuerpo. Si decimos que se mueve por acciones interiores del espíritu y de la voluntad, como se dice que los hombres divagan cuando por el pensamiento del espíritu discurren por diversos lugares, en este caso no hay duda de que el ángel puede moverse de un lugar a otro sin pasar por el medio, como nuestro espíritu se mueve de la Tierra al Cielo cuando piensa en el Cielo y en la Tierra y no piensa en el aire que está en el medio. Pero esto no es moverse. Por último, si decimos que el ángel se mueve aplicando su esencia a diversos lugares (como yo estimo que se mueve) no puede suceder que se mueva de un lugar a otro sin pasar por el medio.

Segunda parte de la disputa sobre los ángeles, en la que se tratan de manera diferenciada los buenos de los malos

La disputa sobre los ángeles buenos tiene tres partes. La primera trata sobre la creación y la cualidad de la que Dios los ha hecho. La segunda, de su distinción. La tercera, de sus funciones.

La primera parte abarca cinco cuestiones. Inicialmente, si los ángeles fueron creados buenos. La segunda, si fueron creados en gracia. La tercera, si fueron creados bienaventurados. La cuarta, si habiendo sido creados bienaventurados pudieron pecar y perder la beatitud recibida.

Respecto de la primera cuestión, existen distintas opiniones. La primera fue la herejía de los valentinianos, maniqueos y priscilianos (de lo cual San Agustín da testimonio en diversos lugares). Según esta opinión los ángeles son malvados por naturaleza y fueron creados por un principio malvado. Este error ya ha sido refutado.

La segunda opinión es la mencionada por el Maestro de las Sentencias, libro 2, distinción 3: que los diablos son verdaderamente malvados y que fueron creados por Dios tal como son ahora. Este error se refuta con facilidad a partir de las palabras del primer capítulo del Génesis: “Dios miró todo lo que había creado y vio que era bueno”.

La tercera opinión es la de algunos antiguos teólogos, de los que habla San Agustín en *La ciudad de Dios*, libro 11, capítulo 13, en *Del Génesis*

a la letra, libro 11, capítulo 20 y en *Las retractaciones*, libro primero, capítulo 15. Según esta opinión los demonios en verdad no son malvados pero lo son para el hombre, porque son para nosotros causa de pecado, pues fueron hechos por Dios tal como son ahora no por otro motivo que para ponernos a prueba. Estos autores fundamentan esta teoría en las palabras de Job 40: “Es la primera de las obras del Señor”. Y en las palabras del salmo 103: “Ese dragón que creaste para engañarlo”, es decir, para engañar al hombre. Esta opinión también es herejía, aun cuando San Agustín haya dicho muy modestamente que quienes la defienden no son maniqueos. Pero las Escrituras nos enseñan que los demonios fueron alguna vez buenos. En Isaías 14 leemos: “¿Cómo has caído del Cielo, Lucifer, tú que te levantabas con la mañana?”. Y en Ezequiel 28: “Fuiste perfecto en todos tus caminos desde el momento de tu creación hasta que la iniquidad comenzó en ti”. Y en Juan 8: “No se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él”, como si dijera que alguna vez hubo verdad, es decir, justicia, pero que no persistió en ella. Ahora bien, lo que se lee en Job procede de una antigua versión corrompida, pues nosotros y los hebreos usamos otra versión: “Quien lo hizo aplicará su espada”, es decir, lo matará. De la misma manera, lo que alegan respecto del salmo 103 es interpretado de otra forma por los hebreos, a saber: no fue creado para engañarlo sino para jugar con él, es decir, con el mar, pues el texto está hablando de Leviatán, ese gran pez que fue creado por Dios según Génesis 1, y que decimos que juega en el mar, esto es, que allí domina y hace lo que le place, como en la tierra el león domina entre las bestias salvajes.

La cuarta opinión es la que menciona Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción cuarta, cuestión tres: que los diablos no son malvados por naturaleza y no fueron creados malvados por Dios. Y que, sin embargo, en el primer momento de su creación, pecaron. Lo que fundamenta con estas palabras de San Juan: “Fue homicida desde el comienzo”. Me parece que también acá hay error. Pues de los mencionados pasajes de las Escrituras está claro que durante un tiempo el diablo fue bueno. La expresión “fue homicida desde el comienzo” (que San Agustín interpreta de diferentes maneras) creo que simplemente quiere decir que fue homicida desde el comienzo del mundo, y por lo tanto “comienzo” no significa un momento sino todo el espacio de seis días durante los cuales se dice que las cosas fueron

hechas. En el seno de este espacio de tiempo el diablo fue primeramente bueno y luego malvado.

La quinta opinión es la de Santo Tomás y la de quienes lo siguen en la primera parte de la cuestión 63, artículo quinto: que todos los ángeles no solo fueron creados buenos sino que incluso merecieron la felicidad eterna; que los ángeles buenos, perseverando, obtuvieron la felicidad que habían merecido, y que los malos, pecando, la perdieron. Y que aun cuando lo hubiesen querido, no habrían podido pecar en el primer momento de su creación.

La sexta opinión fue la de otros escolásticos, como Scoto, Gregorio de Rímíni, Gabriel y Ockham en la segunda *quodlibetal*, cuestión 6.⁸⁹ Según estos autores todos los ángeles merecieron la felicidad ya desde el primer momento y también todos pudieron pecar, aunque no todos lo hicieron. Creo que esta cuestión tiene que explicarse a partir de cinco principios. El primero es que existe una bondad natural, otra moral y otra teologal o divina. Si nos preguntamos por la bondad natural, la fe católica enseña que todos los ángeles fueron creados buenos. Pues así hay que entender lo siguiente: “Dios miró todo lo que había creado y vio que era bueno”. Si de lo que se trata es de la bondad moral o teologal, la fe no prescribe nada y por lo tanto la opinión respecto del asunto es libre. El segundo principio es que los ángeles buenos y malos pudieron merecer la eterna felicidad de inmediato en el primer momento. Primero, porque tenían un libre arbitrio tan perfecto como nunca volverían a tener luego. Segundo, dado que la opinión de todos los teólogos es que el alma de Jesucristo mereció la beatitud desde el primer instante en que fue hecha, se dice que también los ángeles pudieron merecerla de la misma manera. Tercero: todos los ángeles buenos y malos merecieron, en efecto, la beatitud de inmediato en el primer momento de su creación, pues tenían el libre arbitrio y la gracia, las dos cosas que son necesarias para merecer, y porque nunca estuvieron ociosos. Realizaron entonces algunas acciones provenientes de la gracia y del libre arbitrio. Y toda acción que procede de la gracia y del libre arbitrio es meritoria. Por lo tanto merecieron desde el comienzo la eterna felicidad. El cuarto principio es que todos los ángeles buenos y malos de inmediato en el primer momento de su creación pudieron

89. Guillermo de Ockham († 1349).

pecar, si miramos solamente su naturaleza, más allá de la gracia de Dios. En esto sigo a los teólogos que se han apartado de la opinión de Santo Tomás. Pues en teología es una demostración muy cierta que si todos los ángeles pudieron merecer también todos pudieron pecar. De hecho, son necesarias más cosas para merecer que para pecar. Por lo tanto, si de inmediato en su primera acción pudieron merecer, también pudieron pecar. Si no lo hubieran podido hacer, ello habría sido principalmente por la razón aducida por Santo Tomás, a saber, que la primera acción del ángel creado debe atribuirse al Creador y no a la criatura. Pero esta razón no tiene relevancia. Pues si fuera cierta se seguiría que los ángeles no pudieron merecer la beatitud desde su primera acción, desde el momento en que la acción por la que pecaron no puede ser menos suya que aquella por la que merecieron. Pues si bien a veces pecamos por la acción de otro, como sucede con el pecado de nuestros primeros padres, sin embargo jamás merecemos por la acción de otro. Si por esta causa, entonces, los ángeles no pecaron en el primer momento, mucho menos pudieron merecer. Finalmente, si no hubieran podido pecar ello sería principalmente porque Dios fue el autor de esta acción. Pero Dios no es menos autor de todas las acciones que siguieron a la primera, dado que nada puede existir de lo cual Dios no sea el autor. Si por esta causa los ángeles no hubieran podido pecar en su primera acción no hubieran jamás podido pecar después. El quinto principio es el siguiente: si no tomamos en consideración la naturaleza de los ángeles sino sus hechos, ninguno pecaría de inmediato en el primer momento de su accionar, dado que las Escrituras enseñan que durante un tiempo los diablos fueron buenos. Como en Isaías 14: “¿Cómo has caído del Cielo, Lucifer?”, etc. Y en Ezequiel 28: “Fuiste perfecto en todos tus caminos desde el momento de tu creación”, etc. El sexto principio es el siguiente: si miramos no solo la naturaleza de los ángeles sino la condición en la que fueron creados por Dios, a saber, en gracia, en efecto no hubieran podido pecar en su primera acción, pero no por la razón que aduce Santo Tomás (que la primera acción del ángel debe atribuirse a Dios), sino por la razón que han dado los demás teólogos: que el pecado no puede existir conjuntamente en el mismo momento con la gracia. Y dado que estas dos cosas son contrarias entre sí, el ángel en el primer momento de su creación no pudo tener la gracia y el pecado a un tiempo.

Segunda cuestión. Si los ángeles fueron creados en gracia

Existen cinco opiniones respecto de este tema. La primera es la de aquellos que dijeron que los ángeles fueron creados solo con sus naturalezas sin ningún otro don adicional. Y que luego recibieron gracias de parte de Dios. El Maestro de las Sentencias recoge y aprueba esta opinión en el segundo libro, distinciones 4 y 5.

La segunda opinión fue la de aquellos que dijeron que los ángeles no tuvieron en el inicio ninguna gracia, para que así pudieran libremente deliberar. De esta opinión es Enrique en la *quodlibetal* 8.

La tercera opinión fue la de quienes pensaron que los ángeles fueron creados con la gracia dada gratuitamente, pero no con la gracia que vuelve a una criatura agradable a Dios. Sostuvo esta opinión Alejandro, en la segunda parte, cuestión 19, miembro 2.

La cuarta opinión fue la de algunos teólogos que pensaron que todos los ángeles, buenos y malos, superiores e inferiores, fueron creados con la misma gracia que vuelve a las criaturas agradables, pues no resulta posible hallar ningún motivo por el que Dios les concediera más gracia a unos que a otros.

La sexta opinión fue la de casi todos los teólogos, incluido Santo Tomás en la primera parte, cuestión 62: todos los ángeles fueron creados en gracia pero no de igual forma, pues Dios distribuyó más o menos gracia según la naturaleza de cada uno.

Mi opinión es en primer lugar que todos los ángeles fueron creados en gracia, pues ello se deduce abiertamente de Isaías 14, de Ezequiel 18 y de Juan 8: “No perseveró en la verdad”. Verdad no alude aquí a su naturaleza, que el diablo nunca perdió, sino a la gracia. También estimo muy probable lo que los teólogos enseñan: que Dios les concedió la gracia según la naturaleza de cada uno. No que se las dio en función de sus méritos, pues no poseían ninguno, sino que es propio de todo prudente distribuidor repartir los dones sobre la base de la capacidad de aquellos a quienes se los concede. A ello se refiere la parábola del padre de familia en Mateo 25, que otorga a uno de sus servidores cinco talentos, a otro dos y a otro uno, según la virtud de cada uno.

Tercera cuestión. Si los ángeles fueron creados bienaventurados

Existen dos opiniones diferentes al respecto. Algunos (como reconoce Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción cuarta, cuestión primera) estimaron que los ángeles buenos fueron así creados por Dios, pero no de igual manera los malos, y por ello estos pudieron pecar. Esta opinión se puede refutar con los mismos argumentos y de manera semejante a como San Agustín rechazó una similar: la de aquellos que decían que los ángeles buenos conocieron su felicidad antes de tenerla, pero que los ángeles malos no conocieron su caída. No se debe creer que sin otra causa Dios haya hecho a algunos bienaventurados y a otros no. Y más aún tomando en cuenta que la felicidad del espíritu responde a la divinidad.

Pero la mayoría de los antiguos autores parecen decir que todos los ángeles buenos al pecar, juntamente con los malos, perdieron la beatitud. Así lo dice San Agustín en la decimoquinta Epístola a Jerónimo, pues argumenta que los ángeles malvados no pudieron conocer su pecado futuro antes de pecar, pues si lo hubieran conocido, se habrían afligido por su futura condenación, es decir, se habrían sentido afectados por no poder ser felices. El autor del *Libro de las Enseñanzas Eclesiásticas*, en el capítulo 59, escribe: los ángeles que fueron creados en esta felicidad no poseen por naturaleza este bien, pues no pecaron con los otros. San Gregorio en las *Moralia*, libro 1, capítulo 7 y libro 24, capítulo 5, escribe que los ángeles buenos fueron confirmados en su beatitud cuando vieron a Dios condenar a los ángeles malvados a causa de su pecado, pues fueron advertidos por el peligro de los otros, y de esta forma ya no fueron capaces de pecar. Existe la opinión de que incluso los ángeles malignos fueron alguna vez felices. De ello habla Isidoro en el libro 1 de *Sobre el bien soberano*, capítulo 12, y Beda en la disputa 1 de la *Cuestión sobre el Génesis*, y Santo Tomás en la primera parte, cuestión 62. Y casi todos los demás.

Los escolásticos responden que hay dos tipos de beatitud. Una es natural, pues es la primera perfección de la naturaleza. La otra es sobrenatural, y ninguna persona puede alcanzarla con las propias fuerzas de la naturaleza. Todos los ángeles fueron creados en felicidad natural desde el momento en que fueron hechos por Dios tan perfectos como podían serlo. Pero no

fueron creados en felicidad sobrenatural, pues quien ha obtenido una vez esta beatitud ya no puede pecar. Si los malos ángeles la hubieran poseído, jamás habrían pecado. De esta forma se interpretan los testimonios de los autores antiguos. Pero a mí me parece que estos autores quisieron decir otra cosa. Por ejemplo, cuando San Agustín sostiene que el dolor no puede juntarse con la felicidad natural, a la que repugna. Cuando el autor de las *Enseñanzas eclesiásticas* sostiene que los ángeles buenos perseveraron en esta felicidad, en verdad habla de la felicidad sobrenatural que poseían.

Yo estimo, pues, que los ángeles malos no son descriptos como poseyendo la felicidad natural por los autores antiguos sino la sobrenatural, y no porque la tuvieran en efecto sino casi como en carácter de un título. Pues dado que esta felicidad se concede por los méritos provenientes de la gracia, todo aquel que merece tiene derecho a adquirir la felicidad y de permanecer en ella casi con seguridad si persevera. De la misma manera acostumbramos decir que si el hijo de una familia aún no emancipado es desheredado por su padre, pierde la herencia no porque en efecto alguna vez la haya tenido, sino porque tenía derecho a ella y la perdió por sus faltas. De la misma manera se puede decir que los ángeles malvados perdieron la beatitud no porque la tuvieran sino porque pudieron merecerla. Deduzco esta interpretación a partir de San Agustín en *Del Génesis a la letra*, libro segundo, capítulo dieciséis, donde escribe que se dice que el diablo no permaneció en la verdad no porque la haya tenido, sino que habría podido tenerla si hubiera querido. Similar es este ejemplo de Apocalipsis 4: “Conserva lo que tienes, para que nadie te arrebate la corona”. La corona (dice Agustín) significa la beatitud, que no puede ser perdida por quien ya la posee. Por eso dice San Juan: “Consévala para que otro no te la quite”. Habla de la corona que no tenemos en nuestras manos sino que solo merecemos, y que por tanto podemos perder. Soy de la opinión que de esta manera hay que entender algunos testimonios de las Escrituras, que parecen mostrar que todos los ángeles fueron felices. Como aquel que dice: “¿Cómo has caído del Cielo, Lucifer, tú que te levantabas con la mañana?”. No dice que cayó de la gloria que ya poseía. O aquel otro de Ezequiel 28: “Estuviste en las delicias del Paraíso de Dios”. Y varios otros pasajes semejantes en las Escrituras.

Los teólogos tienen la costumbre de discutir lo siguiente: si los ángeles no fueron creados felices, ¿cómo pudo haber espacio entre su felicidad, la

creación de los buenos y el pecado de los malos? La disputa al respecto entre los escolásticos es vulgar. Pues Santo Tomás en la primera parte, cuestión 62, artículo 5, y muchos de los escolásticos, pensaron que no hubo más que un instante, es decir, un acto de un ángel, en el que todos merecieron. Y que en el segundo instante, todos los buenos perseverando gozaron de la felicidad, y los malos pecando la perdieron. Scoto, en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción cinco, cuestión uno, y otros autores, incluyen tres instantes, a los que denominan pequeñas viviendas: en el primero todos merecieron; en el segundo los buenos perseveraron y los malos pecaron; en el tercero, los buenos recibieron la felicidad y los malos la condenación. No parece que los ángeles buenos y los malos hayan sido iguales en mérito en todo el tiempo de su viaje, que según Santo Tomás no tomó más que un instante en el que todos merecieron, y que al final del viaje todos fueran iguales en la recompensa. Una y otra sentencia resultan probables, pero esta última se puede defender más fácilmente.

Dado que un instante de los ángeles puede corresponder a un tiempo largo del nuestro, los teólogos se preguntan entonces cuán grande fue la duración de nuestro tiempo entre su creación y su pecado. El autor de la *Historia eclesiástica sobre la historia del Génesis*, capítulo 4, y Alberto el Grande en *La gran ciencia de Dios*, segunda parte, cuestión dieciocho, recuperan la antigua tradición de los doctores, quienes pensaban que los ángeles pecaron el segundo día. Por ello la Iglesia tiene costumbre de celebrar el segundo día de la semana el oficio de los ángeles, a causa de los buenos que perseveraron. Yo juzgo que esta opinión es verdadera, no porque la Iglesia celebre por ello la persistencia de los ángeles el día dos, sino porque (como ya dije más arriba) la opinión de los hebreos es muy probable, respecto de que todos los ángeles fueron creados el segundo día.

Cuarta cuestión. Si los ángeles bienaventurados pueden pecar

Orígenes, en *Sobre San Lucas*, homilías 13 y 35, y en *Sobre el libro de los Números*, homilías 20 y 42, enseña que los ángeles buenos no solo pueden pecar sino que tienen costumbre de pecar todos los días, y de esa manera caen del Cielo. Pecan (afirma Orígenes) si cuidan de manera descuidada a los hombres, cuya custodia Dios les ha confiado. Ello se desprende de

Apocalipsis 2, donde los ángeles de Éfeso y Pérgamo son reprendidos por no haber cuidado a sus iglesias. Pero este error se opone fuertemente a las Escrituras, que acostumbran llamar eterna a la vida bienaventurada desde el momento en que no puede perderse. Por otro lado, si los hombres, una vez alcanzada la beatitud no pueden pecar, mucho menos podrán hacerlo los ángeles. Este fragmento del Apocalipsis, que confundió a Orígenes, no debe interpretarse como refiriéndose a los ángeles sino a los obispos, a quienes con frecuencia las Escrituras denominan ángeles, como en Malaquías 2. San Jerónimo en los *Comentarios sobre Miqueas*, libro 2, capítulo 6, afirma lo mismo que Orígenes. Por ello no dudaría en atribuirle el mismo error de Orígenes si no fuera porque lo reprende por su error en el capítulo 6 de su *Comentario sobre San Mateo*. Lo que le parece a San Jerónimo sobre los ángeles que pierden su beatitud es lo que verdaderamente enseña sobre Efesios 1: que los mismos ángeles felices pecan en ocasiones, pero que no por ello pierden su beatitud, dado que pecan muy ligeramente de manera ocasional. Verifica ello a partir de Job 1: “En sus ángeles encontró maldad”.⁹⁰ Sin embargo, esta opinión parece oponerse abiertamente a las Escrituras. En Apocalipsis 1 se dice: “En aquella ciudad no entrará nada impuro”.⁹¹ Y en Efesios 5: “La Iglesia es sin mácula ni arruga”. Lo que dice Job casi todos lo han entendido como refiriéndose a los demonios, en quienes Dios encuentra maldad. Pero aunque sea verdad, ello me parece una respuesta insuficiente a este pasaje. Pues la fuerza del argumento sería poca si dijera que Dios halló maldad en los diablos, y por lo tanto con más razón en los hombres. ¿Pues qué maravilla es hallar maldad en los diablos? El sentido entonces me parece que es otro: el pasaje habla de los propios ángeles bienaventurados, no porque en ellos Dios haya verdaderamente encontrado maldad, es decir, culpa, sino que ellos mismos (si se los compara con Dios) parecen tener culpa, al igual que en el capítulo 15 se dice que las estrellas no son puras a los ojos de Dios, no porque verdaderamente haya en ellas alguna mácula sino porque su pureza comparada con la de Dios puede parecer inmundicia. Podemos agregar también aquí lo que San Pablo dice en 1 Corintios 6: “¿No sabéis que nosotros juzgaremos a los ángeles?” Por lo tanto parece que tienen algo de pecado. Algunos autores, como reconoce

90. La cita correcta es Job 4, 18.

91. En este caso, el capítulo del Apocalipsis no es el primero sino el vigésimo primero.

Crisóstomo en las *Homilias* dedicada a la mencionada epístola, capítulo 16, creen que “ángeles” en este pasaje significa “sacerdotes”. ¿Pero con qué motivo San Pablo habría dicho esto? Casi todos los demás autores en sus comentarios, como Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo, Teodoreto, Primasio y Teofilacto, han creído que el fragmento aludía a los diablos, que según ellos deberán ser juzgados por comparación por los hombres. Pues ellos, siendo de naturaleza tan excelente, pecaron, y los hombres frágiles imitaron la vida angélica. Si bien ello es cierto, me parece que San Pablo quiso decir otra cosa. Nada tiene de extraordinario juzgar a los diablos, pues la gran cosa sería juzgar a los buenos ángeles. Según mi opinión, San Pablo no piensa respecto de estos que nosotros deberemos juzgar a quienes no tienen pecado, sino que en este juicio los ángeles asistirán no en calidad de jueces sino de quienes deberán ser juzgados. Pero los apóstoles se sentarán en doce tronos según Mateo 19, algo propio de los jueces. Y por ello, si los ángeles bienaventurados tuvieran alguna cosa que debiera ser objeto de un juicio, serían juzgados por los apóstoles. Casi todos los autores antiguos usualmente hablaban así de este pasaje, pues para ellos todos los ángeles, incluso los bienaventurados, son capaces de mudar del bien al mal. Parecería entonces que ellos sostienen que pueden pecar. Así habla San Jerónimo sobre la visión de Isaías en la Epístola a Dámaso. Y San Agustín en *De la verdadera religión*, capítulo 13. Y Gregorio en las *Moralia*, libro 1, capítulo 7 y en el libro 4, capítulo 5. E Isidoro en *Del soberano bien*, libro 1, capítulo 123. Y Beda en *Sobre Job*, libro 2, capítulo 8. Y Damasceno en *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 3. Los escolásticos explicaron muy bien cómo debe entenderse aquello, es decir, que los ángeles sean mudables y puedan pecar, pues es así si miramos su naturaleza en lugar de la gracia y felicidad que poseen. Como declaró el autor de las *Enseñanzas eclesiásticas* 59.

Cuestión quinta. Si los ángeles bienaventurados merecen mayor felicidad

El Maestro de las Sentencias, libro segundo, distinción quinta, piensa que los ángeles bienaventurados merecen todos los días, no una beatitud nueva sino la misma que al comienzo recibieron de Dios. Desde el momento en que la tuvieron no por algún mérito precedente sino como merecimiento por los servicios por venir. De esta opinión es Preposi-

tino, autor de aquel tiempo, como reconocen los escolásticos en dicha distinción.⁹² Pero los teólogos repudian esta opinión con buen derecho. Pues si la felicidad fue dada por Dios por los méritos subsiguientes, también debió concederles la gracia, dado que la felicidad se otorga a causa de ella. Pero que la gracia primero se otorga por los méritos resulta contrario a las Escrituras. En Romanos 11: “Si por las obras, entonces no por la gracia”. Santo Tomás en la primera parte, cuestión 62, artículo 9, recoge la opinión de otros que pensaron que los ángeles merecen ahora no la beatitud que llamamos esencial sino la accidental: es decir, nuevos gozos que arribarán alguna vez a los bienaventurados, según lo que está escrito en Lucas 15: “Los ángeles se regocijan en el Cielo por un pecador que hace penitencia”, etc. Santo Tomás responde mucho más sutilmente: que aun cuando los bienaventurados reciban nuevos gozos, ellos no les serán dados por su mérito presente, sino que serán fruto de la beatitud que ellos reciben por los méritos precedentes. Pues luego de que uno alcanzó su fin último ya no hay más lugar para los méritos.

Segunda parte de la disputa sobre la distinción de los ángeles buenos

Los teólogos enseñan una doble manera de distinguir a los ángeles buenos: una es por las jerarquías, y la otra por los órdenes.

Nada leemos sobre las jerarquías en las Sagradas Escrituras, pero debe recibir mucho crédito el testimonio de San Dionisio Areopagita, quien en el capítulo 6 de la *Sobre la jerarquía eclesiástica* asevera que lo que nos dejó por escrito lo aprendió de los discípulos de los apóstoles. Agreguemos que los hebreos también poseían sus jerarquías de ángeles, lo que prueba que la tradición es perpetua.

Jerarquía es (si miramos el nombre) un principado sagrado. Si miramos el sujeto, es una determinada república de los ministros de Dios, compuesta de diversos órdenes. Del mismo modo en que la jerarquía eclesiástica es una república de hombres que sirven a Dios en diversos órdenes. San Dionisio se refiere a una triple jerarquía: legal, eclesiástica

92. Prepositino de Cremona († 1210).

y celeste. Llama legal a esta república del Viejo Testamento, la sinagoga, que como dice San Pablo en Hebreos 10 era solamente de bienes futuros. Por ello fue una república algo pueril. Por orden eclesiástico se refiere al que tenemos en la Iglesia evangélica, que no solo es sombra sino figura de la que está en el cielo, como lo prueba San Pablo en el mismo pasaje. A la república de los ángeles la llama celeste, exenta de toda perturbación.

Los otros teólogos han señalado tres jerarquías: la terrestre (en la cual comprendieron la legal y la eclesiástica), la celeste, es decir, la angélica, y la supraceleste o divina, que han dicho se refiere a las personas de la Trinidad. Así lo escribió Altisidorensis en el segundo libro de la *Suma Teológica* y en la *Suma Aurea*, libro 4.⁹³ Buenaventura en su *Comentario sobre las Sentencias*, libro segundo, distinción 9. Y Tarentasio, en Dionisio en la misma distinción, cuestión primera.⁹⁴ Y Guillermo de París en la segunda parte de *De Universo*. Pero estos teólogos no repararon en que favorecían sin darse cuenta la herejía y error de los arrianos, quienes antiguamente señalaron una jerarquía para las personas de la Trinidad, comparando la persona del Padre a la del obispo, la del Hijo al presbítero y la del Santo Espíritu al diácono, como escribe San Atanasio en el primer diálogo de *Sobre la Trinidad*.

San Dionisio enseñó abundantemente que las jerarquías celestes (es decir, los ángeles) eran tres, cada una de las cuales estaba dividida en tres órdenes. En la primera ubicó a los querubines, a los serafines y a los tronos.

Sobre la primera jerarquía

De los serafines se hace mención solo en Isaías 6. Aunque se los menciona en otros lugares más oscuramente y por perífrasis, como en el salmo 103: “Convirtió a los espíritus en sus ángeles y a las llamas de fuego ardiente en sus ministros”, es decir, a los serafines, pues eso es lo que significa esta palabra. Y en San Pablo en Hebreos 1. Leemos que los serafines ejercen dos oficios. Por un lado cantan a Dios el himno “Santo, Santo, Santo”, como vemos en Isaías 6 y en Apocalipsis 4. Por el otro,

93. Guillermo de Auxerre († 1230).

94. Pedro de Tarentasia († 1174).

purgan a los hombres con ardor de caridad. Pues leemos que un serafín fue el ángel que tomó un carbón ardiente del altar y tocó los labios de Isaías, purificándolos. En otro lado leemos que los serafines están cerca del trono de Dios, lo que muestra que ocupan el lugar supremo entre los ángeles. Leemos también en el mismo lugar que solo los serafines tienen seis alas. Lo que parece significar que poseen tanta dignidad como el orden inferior posee en su conjunto. Pues en la Escritura los otros son usualmente descriptos con dos alas. Leemos también que con dos de sus alas cubren la cara de Dios, con otras dos sus pies, y con las otras dos vuelan. Respecto de este fragmento Orígenes en la primera *Homilía sobre Isaías*, y San Jerónimo en la Epístola a Damasceno sobre la visión de Isaías,⁹⁵ dicen que se trata de una elegante alegoría: que nadie puede conocer la cara de Dios, es decir, las cosas que precedieron a la creación del mundo, ni los pies, es decir, lo que sucederá tras el fin del mundo, sino solamente las cosas del medio, es decir, lo que podemos conocer en Dios a través de las cosas creadas. Es de notar que el propio San Jerónimo escribió en el mismo lugar que antiguamente algunos introdujeron un error en la Iglesia, según el cual en el prefacio de la misa decían: “Quien está sentado sobre querubín y serafín”, aunque en las Escrituras jamás leemos que Dios está sentado sobre un serafín. Hay que hacer notar también el error de Orígenes en la primera *Homilía sobre Isaías*, donde estima que serafín no se refiere a un ángel sino al Hijo y al Espíritu Santo, de modo que no carece de fundamento que fuera llamado creador del arrianismo por los viejos autores.

El segundo orden es el de los querubines, a quienes se menciona más frecuentemente en las Escrituras. Casi todos los autores griegos y latinos interpretan la palabra querubín como “multitud de ciencia”. Pero por lo general los hebreos estiman que significa toda figura. Otros estiman que fueron llamados querubines como si fueran niños, dado que en las Escrituras siempre se los describe en forma infantil. Por las Letras Santas sabemos que los querubines tienen tres propiedades. La primera es que se dice que Dios está sentado sobre ellos, en 1 Reyes 4: de aquí se tomó la imagen del arca del Señor de los ejércitos sentado sobre querubines.⁹⁶

95. El nombre correcto del texto de Jerónimo es Epístola a Dámaso.

96. La cita correcta es 2 Reyes 19, 14.

Y en el libro 2, capítulo 6 y en el libro 4, capítulo 13. En 1 Crónicas 13 y en el salmo 17: “El Señor montó sobre un querubín y voló, voló sobre las alas de los vientos”. Y en el salmo 79: “Tu que te sientas sobre el querubín, manifiéstate”. Y en el salmo 98. Y en Isaías 37. Y en Daniel 3: “Bendito Tú que miras los abismos y te sientas sobre los querubines”. Por lo tanto se dice que Dios está sentado sobre los querubines (según yo creo) para significar que gobierna todas las cosas con sabiduría. Pues estar sentado es lo propio del gobernante. San Pablo hace la misma interpretación en 1 Corintios 15: que Jesucristo está sentado y reina y gobierna la Iglesia, y porque querubín significa abundancia de ciencia se dice que Dios está sentado sobre ellos. Su segunda propiedad es la de tirar del carro de Dios. En Eclesiástico 46.⁹⁷ En Ezequiel 1 y 10. Lo que significa también que todo lo que Dios hace, lo hace sabiamente. Pues que Dios sea transportado sobre un carro no es otra cosa sino que de alguna manera se dispone a hacer algo. La tercera propiedad de los querubines es que solo de ellos se dice en las Escrituras que están llenos de ojos, como en Ezequiel 1 y 10. Lo que expresa lo mismo. Pues los ojos significan previsión o vigilancia, que aparecen en los pequeños servidores que tiran de su carro.

El tercer orden de los ángeles es el de los tronos, de los que San Pablo hace mención en Colosenses 1. Respecto de este fragmento Calvino ha negado con temeridad que tronos signifique un orden de ángeles.⁹⁸ En este fragmento San Pablo quiso enumerar las cosas invisibles, que poco antes caracterizó como creadas por Dios, y entre ellas menciona a los tronos, a las potestades, a las dominaciones. Por ello no es una impudicia menor negar que los tronos pertenezcan al orden de los ángeles, al igual que las virtudes y las potestades. Se los llama tronos (como sostiene Dionisio en el capítulo 13 de la *Sobre la jerarquía eclesiástica*) porque naturalmente son aptos para recibir a Dios. También, como afirma San Gregorio en la cuarta *Homilía sobre los Evangelios*, porque Dios se sienta sobre ellos, aunque no de la misma manera que sobre los querubines. Sobre los querubines se sienta en tanto gobernante, y sobre los tronos en tanto juez. Como está escrito en el salmo 9: “Tú te sientas sobre el trono, para hacer justicia”. También en el mismo salmo leemos: “Aparece sobre su trono como juez”. Algunos

97. La cita correcta es Eclesiástico 49, 8.

98. Juan Calvino († 1564).

de esta manera entendieron lo que Dios le dijo a los apóstoles en Mateo 19: “Se sentarán en doce asientos”, es decir, sobre los tronos mismos como jueces. Y lo que Jesucristo dice en Mateo 24: “Veréis al Hijo del Hombre llegar con sus ángeles”, es decir, sentado sobre los tronos.

Segunda jerarquía

El primer orden de la segunda jerarquía es el de las dominaciones, que San Pablo menciona en Efesios 1 y en Colosenses 1. Se los llama así porque poseen poder sobre los hombres (como dice San Gregorio) y porque dominan a los ángeles inferiores, como comenta San Jerónimo sobre el capítulo primero de Efesios. Otros piensan que así se los llama porque por medio de su ministerio Dios ejerce su dominio sobre los hombres.

El segundo orden de la segunda jerarquía es el de las virtudes, de las que habla San Pablo en Romanos 8 y en Efesios 1. También se las menciona en 1 Pedro 3. Otros estiman que de igual manera deben entenderse las referencias que en el Viejo Testamento se hace al dios de las virtudes, como en los salmos 23, 47, 58, 79, 83, 88 y 67. A estos ángeles se los llama virtudes (según piensa San Jerónimo) pues corroboran que los demás ángeles hagan lo que deben. Según cree San Gregorio se los llama así porque por su ministerio se hacen los milagros. Pues a los milagros se los llama virtudes en 1 Corintios 12.

El tercer orden de la segunda jerarquía es el de las potestades, de las que habla San Pablo en Efesios 1 y 3 y en Colosenses 1 y 2. Y 1 Pedro 3. Según San Jerónimo se las llama así porque ejercen su poder sobre los ángeles inferiores. O (como cree San Gregorio) porque por su ministerio Dios expulsa a los diablos.

Sobre la tercera jerarquía

En la tercera jerarquía, el primer orden es el de los principados, de los que San Pablo habla en Romanos 8, Efesios 1 y Colosenses 1. Así se llaman (como piensan casi todos los escolásticos) pues usualmente antes que nada ejecutan los mandamientos de Dios. O (como afirma San

Jerónimo respecto de dichos fragmentos) porque son como príncipes para los ángeles inferiores.

El segundo orden de la tercera jerarquía son los arcángeles, como dice San Pablo en 1 Tesalonicenses 4, y como se afirma en la Epístola de San Judas. Se los llama así porque son superiores a los ángeles, como quiere San Gregorio. Los ángeles anuncian las pequeñas cosas, y los arcángeles, las más grandes.

El último orden es el de los ángeles. Hay que observar lo que San Jerónimo señala sobre la manera de hablar de San Pablo: debe tenerse por cierto que lo que San Pablo dijo sobre los órdenes de los ángeles lo hizo siguiendo la tradición de los hebreos. Pues no habla de ellos como de cosas desconocidas sino como cosas vulgares, sobre las que solamente propone ejemplos. Asevera también que los hebreos poseen nueve órdenes de ángeles, diferentes solo en el nombre. Incluso Jámblico, autor profano (que aprendió mucho de los hebreos), menciona los mismos órdenes en *Sobre los misterios de los egipcios*.⁹⁹

Sobre los oficios de los ángeles

Se colige de las Sagradas Escrituras que existen diez oficios de los ángeles buenos.

El primero es el de guardar. De la guarda de los ángeles se desprenden muchas cuestiones. La primera, si existen algunos ángeles que son guardianes de los reinos y las provincias. A lo que yo respondo que ello se deduce de Daniel 10, donde se alude al príncipe de los griegos, al príncipe de los hebreos, al príncipe de los persas y al príncipe de los judíos. Lo mismo coligieron los autores antiguos de Deuteronomio 32: “Fijé los límites de los pueblos y de los príncipes que hay en ellos según el número de los hijos de Dios”, es decir, de los ángeles, como si a cada uno de ellos les hubiera asignado una provincia. Así opinaba Clemente en el *Libro de los reconocimientos*.¹⁰⁰ Y Clemente Alejandrino en el libro

99. Jámblico († 325).

100. Uno de los escritos pseudoclementinos, atribuidos al papa San Clemente I o Clemente Romano († 97).

sexto de sus *Stromata*. Y Teodoreto en *Sobre Daniel*, oración décima. E Isidoro en *Del soberano bien*, libro primero, capítulo 10.

Segunda cuestión. Si las iglesias también tienen ángeles guardianes

Respecto de esta cuestión la tradición perpetua sostiene que cada iglesia posee un ángel que la guarda. Como dice San Hilario sobre el salmo 124. Y Gregorio Nacianceno en la oración que pronunció ante 150 obispos. Y San Jerónimo sobre el capítulo 1 del Eclesiástico. Y el autor de los *Comentarios sobre las Epístolas a los Corintios* atribuidos a San Jerónimo, en la sección que corresponde a la primera epístola, capítulo 11.

La siguiente cuestión es si cada cristiano tiene su ángel guardián. Respondiendo que ello se deduce de las Escrituras. Por ejemplo, de Génesis 48: “El ángel que me libró de todos mis males”. Y de Mateo 18: “Sus ángeles contemplan siempre el rostro del Padre”.¹⁰¹ Y de Hechos 12: “El Señor ha enviado su ángel”, refiriéndose a San Pedro. Esta también ha sido siempre la tradición de la Iglesia. Como se observa en Justino en las *Cuestiones propuestas por los gentiles a los cristianos*, 30. Y en Lactancio, libro 2, capítulo 15. Y en San Basilio en las *Homilías sobre los salmos*, 33 y 58, en sus comentarios al capítulo 8 de Isaías, y en el *Libro del Santo Espíritu*, capítulo 13. Y en San Crisóstomo en las *Homilías sobre San Mateo*, 60; y en la *Obra imperfecta sobre San Mateo*, homilía 40. Y en San Jerónimo comentando el capítulo 66 de Isaías y el 18 de Mateo. Y en Teodoreto en *Sobre los decretos divinos*, libro 5, capítulo sobre los ángeles, y en *Sobre Daniel*, oración 10. Y en San Gregorio en *Moralia*, libro 17, capítulo 17. Y en Isidoro en *Del soberano bien*, libro primero, capítulo duodécimo. No es posible encontrar un autor que alguna vez negara esto.

Otra cuestión es, a saber, si no solo a cada cristiano se le concede ángel guardián sino también a las demás personas. Orígenes en las *Homilías sobre San Mateo*, 5, hace una oscura mención a la opinión de algunos según la cual solo los bautizados reciben ángeles para su custodia. Crisóstomo parece seguir esta opinión en la *Obra imperfecta sobre*

101. La cita correcta es Mateo 18, 10.

San Mateo, homilía 5. Pero ello se opone abiertamente a las Escrituras, y a lo que está escrito en Mateo 18: “Sus ángeles siempre contemplan el rostro de mi Padre”, refiriéndose a niños que sin embargo no estaban bautizados. Por lo tanto, la opinión de todos los teólogos siempre ha sido que no existe hombre que carezca de un ángel, pues hasta el Anticristo tendrá uno. Hubo incluso quienes pensaron que hasta Jesucristo tuvo su ángel guardián (aunque esto ya resulta absurdo), que habría sido quien lo consoló mientras rezaba, como se ve en Lucas 22. Altisidorensis se muestra de acuerdo en el segundo libro de su *Suma Teológica*, aunque de manera temeraria. Pues siendo Dios no tenía necesidad de ángeles que lo custodiaran, sino tan solo que lo sirvieran. Como leemos en Mateo 4, que tras las tentaciones los ángeles lo servían.

Siguiente cuestión: si cada hombre tiene dos ángeles, uno bueno y otro malo. Yo respondo que algo se puede deducir de las Escrituras. Ya verificamos que toda persona posee un ángel bueno. Que tiene un ángel malo se desprende del ejemplo de San Pablo, quien dice: “Me fue dado un ángel de Satán que me lastima”, etc. Por otro lado, esta también ha sido la perpetua tradición de los hebreos y de los cristianos. En lo que toca a la tradición de los primeros, el rabino Moisés lo testimonia en *Moré*, capítulo 25. También resulta manifiesto en la tradición de los cristianos. En primer lugar, en el antiquísimo libro llamado *Pastor*,¹⁰² que entre las muchas tradiciones que contiene recoge también esta, como lo reconocen prácticamente todos los autores antiguos. También enseña lo mismo la Epístola de Bernabé, atestiguada desde siempre entre los cristianos. Orígenes en las *Homilías sobre Lucas*, 12, y en *Periarchon*, libro 3, capítulo 12, confirma la misma tradición. Y Casiano en *Colaciones* 8, capítulo 17, y en *Colaciones* 13, capítulo 12. Y Beda cuando comenta Hechos 12. Todos ellos citan el testimonio del libro llamado *Pastor*. Lo mismo cabe decir de Crisóstomo en la *Homilía sobre la obra imperfecta*, 40, y Gregorio de Nisa en *Vida de Moisés*.

La siguiente cuestión se refiere al momento en que los ángeles guardianes fueron dados al género humano. Lactancio, libro 2, capítulo 15, parece opinar que no fueron dados a los hombres antes del Diluvio. Esto, aun cuando no puede eventualmente ser refutado por ningún testimonio de las Escrituras, sin embargo se afirma de manera ligera, pues contra-

102. *Pastor de Hermas* (fines del siglo I-principios del siglo II).

dice la autoridad de todos los demás que han escrito sobre el tema. San Jerónimo también cuando comenta el capítulo cuarto de la Epístola a los Efesios menciona la opinión de algunos que parecen haber pensado que los ángeles no fueron dados a los hombres antes de la ascensión de Jesucristo a los cielos, quien los habría enviado en lugar suyo. Esto se refuta con facilidad a partir de las propias palabras de Jesucristo, cuando dice: “Sus ángeles siempre contemplan el rostro de mi Padre”.

Otra cuestión: ¿cuándo los ángeles le son dados a cada persona? Orígenes en las *Homilías sobre Mateo*, 5, afirma que algunos pensaron que a nadie le es dado un ángel sino hasta después de su bautismo, pues antes estamos en poder del diablo. Parece que San Crisóstomo sigue la misma opinión en las *Homilías sobre San Mateo*, 66. Algunos han creído que les son dados a cada persona en un momento tan temprano como la concepción en el vientre materno. Esta fue la opinión de algunos escolásticos, como reconoce Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 11, parte 2, cuestión 3. Pero todos los otros siguen la opinión de San Jerónimo sobre el capítulo dieciocho de Mateo, según la cual a cada uno le es dado el ángel guardián inmediatamente después de que nace.

La próxima cuestión es si a algunos hombres les son dados muchos ángeles y a otros menos. Los teólogos no dicen nada al respecto. Pero me parece que de las Escrituras se deduce que por cierta ley ordinaria a cada persona buena o malvada le son dados dos, aunque a los amigos de Dios, por una liberalidad que le es propia, por lo común les son dados varios ángeles. Me parece que ello se deduce del ejemplo citado en 2 Reyes 6: “Los que están con nosotros son más que los que están con ellos”. También de lo que leemos en el salmo 33: “El ángel del Señor irá hasta el entorno de quienes le temen y los librará”. Los hebreos leen este fragmento de la siguiente manera: “el ángel del Señor acampará en torno a ellos”, como si dijera, para rescatar a los justos, pero no vendrá solo, sino que traerá consigo a un ejército de ángeles. Lo mismo se colige del salmo 90: “Fuiste encomendado a sus ángeles para que te guarden”, etc., como si de manera particular los ángeles guardaran a los justos. San Jerónimo ha observado correctamente respecto del cuarto capítulo de Mateo que el diablo que le recita un fragmento de las Escrituras a Jesucristo lo comprende mal, pues el pasaje parece referirse a un hombre justo y no a Jesucristo, que era Dios. Los teólogos creen probable

también que los hombres públicos reciban muchos ángeles para que los custodien, a diferencia de los hombres privados.

La novena cuestión es la siguiente: si aceptamos que a los hombres les son dados muchos ángeles, ¿son todos de la misma dignidad? Esta cuestión nace de las palabras de Mateo 18: “Sus ángeles siempre contemplan el rostro de mi Padre”, como si los otros no lo estuvieran viendo. Orígenes en *Sobre San Lucas*, homilía 35, en verdad por estas palabras confirma su error: que los ángeles felices, en ocasiones por la negligencia que emplean en custodiar a los hombres, pierden su beatitud. Pues piensa que el sentido es que los ángeles de los niños siempre ven el rostro de Dios mientras estos no pecan, pero que los ángeles de los hombres solo en algunas ocasiones lo ven, y a veces no lo ven nunca, pues los hombres pecan a menudo. Pero este error ha sido refutado. San Crisóstomo en *Sobre San Mateo*, homilía 66, opina que no todos los ángeles felices ven el rostro de Dios sino solamente los que pertenecen al orden supremo, pues están más próximos a Él, y que el sentido es: sus ángeles siempre ven el rostro de Dios, es decir, ellos poseen ángeles guardianes del orden superior, más elevado que los restantes. Lo que se verifica por el hecho de que ven el rostro de Dios. Esto también fue ya refutado. Pues todos los que son bienaventurados ven el rostro divino. Teofilacto en sus *Comentarios* piensa que ver el rostro de Dios es lo mismo que tener a Dios propicio. Y que decir que los ángeles de los niños siempre ven su rostro significa tener a Dios aplacado, pues los niños no pecan. Y que los otros no están en igual situación, pues los hombres sí lo hacen. Quizás Dios no quiso en este fragmento preferir los niños a los restantes hombres, sino solamente defenderlos (pues parece que no se los tenía en gran estima), y como son estimados por Dios se les conceden ángeles que siempre miran su rostro.

La siguiente cuestión es si los hombres son a veces abandonados por los ángeles que les fueron dados como guardianes. Orígenes dice en *Sobre Jeremías*, homilía 2 y San Bernardo en *Sobre el cantar de los cantares*, homilía 7, que toda vez que pecamos los ángeles guardianes se apartan de nosotros, según lo que está escrito en el salmo 87: “Alejaste de mí a mis amigos”. Y también: “Alejaste de mí a quienes me conocían”. Y en el salmo 37: “Quienes estaban cerca de mí se mantendrán alejados”. No hace falta refutar esta alegoría, como que el sentido literal es otro. Algunos creyeron que los ángeles jamás se retiran si ven que está en

juego la salvación de aquellos a quienes guardan. Así lo cree Ricardo comentando el segundo libro de las *Sentencias*, distinción undécima. Otros han sostenido que los ángeles acostumbran alejarse de aquellos a quienes ven ya confirmados en la gracia, incapaces de pecar, como escribe Altisidorensis en el segundo libro de la *Suma Teológica*. Pero la opinión común de los teólogos es que los ángeles en ocasiones se trasladan de lugar sin abandonar, sin embargo, su oficio. Se van también en ocasiones cuando relajan el sentido y encargo de guardar a los hombres. Pues de esta manera también Dios se dice que se aleja de los pecadores. Deducen ello de las palabras de Isaías 5: “Quitaré el cerco y será pisoteada”, es decir, que retirará la guardia de los ángeles y los hombres pecaran a su gusto. Y también lo coligen de las palabras de Jeremías 51: “Quisimos curar a Babilonia pero no sanó, abandónenla y váyase cada uno a su país”. Pues parece que los que hablan son los ángeles, quienes habían sido enviados por Dios.

La anteúltima cuestión es si los ángeles se enojan de alguna manera por los pecados o las adversidades de aquellos a quienes custodian. San Ambrosio en *Libro de las Epístolas*, libro quinto, epístola veinticinco, estima que los ángeles se irritan no solo por nuestros pecados sino por su misma función de guardianes. También San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 11, segunda parte, cuestión 3, dice que algunos escolásticos fueron de esta opinión. Lo que prueban en primer lugar a partir de Isaías 33: “Los ángeles de la paz llorarán amargamente”. Y de Lucas 15: “Los ángeles se regocijan por un solo pecador que hace penitencia”, etc. Si una nueva alegría se produce en los ángeles buenos gracias a la penitencia de los pecadores, ¿por qué no les producirá dolor su impenitencia? Por otro lado, es muy cierto que en los ángeles bienaventurados existe dolor unido a alguna forma de perturbación, y siempre que hay dolor hay displacer, tal como Dios lo recibe de nuestros pecados.

La última cuestión es en qué sentido debe tomarse lo que se dice respecto de que los ángeles guardianes combaten entre sí, como leemos en Daniel 10. San Jerónimo en los comentarios sobre este pasaje, y Teodoreto en *Sobre Daniel*, oración 10, y Gregorio en las *Moralia*, libro 17, capítulo 7, responden que los ángeles combaten entre sí, pero no por ellos mismos y como si tuvieran armas, sino por los méritos o pecados de aquellos a quienes custodian. Es cierto lo que se dice, que los ángeles se

enfrentan unos con otros (afirma San Gregorio), pues suelen contrastar los méritos de las pasiones que les están sujetas. Pues cuando un ángel determinado ora por aquel a quien guarda, si los méritos de este crecen se dice que su custodio ha vencido.

El segundo oficio de los ángeles buenos es (como colegimos de las Escrituras) ser enviados a cumplir alguna tarea, aunque no sean guardianes. Los teólogos disputan sobre el orden de los ángeles que son usualmente enviados. San Dionisio Areopagita en *Sobre la jerarquía eclesiástica*, capítulo 13, y Santo Tomás en la primera parte, cuestión 112, artículo 2, con muchos otros teólogos, piensa que solo los ángeles de las jerarquías bajas e intermedias son por lo general enviados, pues los restantes asisten siempre a Dios. Según las palabras de Daniel 7. Otros autores dijeron que jamás un ángel es enviado si no pertenece a la jerarquía inferior. Hace mención de esta opinión Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción décima, cuestión tercera, y Buenaventura en la misma distinción, cuestión 2. Otros autores sostuvieron que todos los ángeles son enviados. Y esta es la opinión del Maestro de las Sentencias, distinción 10. Y de Prepositino, autor de aquel tiempo. Y de Altisidorensis, como reconocen los escolásticos en la misma distinción. Yo juzgo que esta opinión es muy verdadera. Pues San Pablo en Efesios 1 lo asevera sin excepción: todos los espíritus servidores son enviados al ministerio. Habla también de los serafines, que forman el orden supremo, a quienes denomina llamas de fuego. Cuando David en el salmo 103 dice que Dios convirtió a los vientos en ángeles e hizo de las llamas de fuego ardiente sus ministros, abiertamente por fuego ardiente está refiriéndose a los serafines, quienes son enviados hasta los mismos hombres como ministros de Dios. Por otro lado, en Isaías 6 leemos que uno de los serafines fue enviado para purificar los labios de Isaías. Podemos agregar que a todos los órdenes les es atribuido el nombre de ángel, que significa mensajero: por lo tanto todos lo son, lo que no podría ser si no fueran enviados.

El tercer oficio de los ángeles es el de anunciar: pero no todos los que son enviados lo son para anunciar, sino algunas veces para hacer otras cosas. El ángel que luchó con Jacobo no fue enviado a anunciar sino a combatir. Y el ángel enviado al hijo de Tobías no lo fue para transmitirle un anuncio sino para guiarlo.

El cuarto oficio es el de ofrecer nuestras plegarias a Dios, como vemos en Tobías 12: “Cuando tú hacías tus oraciones entre lágrimas y enterrabas

a los muertos, y dejabas de comer para esconder en tu casa a los muertos durante el día y para enterrarlos durante la noche, yo presenté tu oración al Señor”. Y en Apocalipsis 8: “Otro ángel vino y se colocó delante del altar con un incensario de oro, y le fueron dadas muchas cosas para quemar mientras ofrendaba las oraciones de los santos”.

El quinto oficio es el de rezar por nosotros. Como lo deducimos de Zacarías 1, donde el ángel le ruega a Dios con estas palabras: “Señor de los ejércitos, ¿hasta cuando te compadecerás de Jerusalén y de las ciudades de Judea”, etc.? Se refiere a este oficio de ofrecer nuestras oraciones a Dios. Pues no las ofrecen por otro motivo que no sea ayudar a nuestras plegarias sumándoles las de ellos. De otro modo, ¿cuál sería la necesidad de acercar nuestras oraciones a los oídos de Dios? Incluso Calvino mismo se vio forzado a aceptar esto en el libro tercero de las *Instituciones*, capítulo 20.

El sexto oficio es el de incitar a los hombres a hacer el bien. Ello se desprende de las palabras de Jacobo en Génesis 48, donde declara que fue gobernado por el ángel toda su vida. Y de Tobías 8, donde el ángel exhorta al hijo de Tobías para que, antes de acercarse a su nueva esposa, aplaque a Dios por medio de oraciones. Y de 2 Corintios 12, donde San Pablo dice que es incitado a obrar mal por el ángel maligno. Por el contrario, de ello se deduce que los ángeles buenos incitan a los hombres a obrar el bien, incluso con más énfasis.

El séptimo oficio es el de recompensar a los buenos y castigar a los malvados como ministros de Dios. Así conducen a los buenos al lugar de la recompensa y a los malvados al lugar del suplicio, como se observa en Lucas 6: “Sucedió que el pobre murió y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham”.¹⁰³ También San Jerónimo en sus comentarios a Daniel 7 afirma que los perversos son llevados al infierno por los ángeles malvados. La tarea de los ángeles es doble (nos dice): unos presiden las recompensas de los justos y otros los tormentos de los malos. Lo mismo parece decir San Ambrosio en el libro 5, epístola 21. La opinión corriente de los teólogos es que los justos son conducidos al lugar de la recompensa por los ángeles buenos, y que los malos son llevados al lugar del suplicio por los perversos.

103. La cita correcta es Lucas 16, 22.

El séptimo oficio es el de asistir a Dios y servirle, como leemos en Daniel 7. Ahora bien, los teólogos dudan si asistir y servir son la misma cosa. La mayoría de ellos estiman que no significan lo mismo. Asistir es como acompañar a Dios, pero servir es ser enviado para cumplir una tarea. En cuanto a mí, creo que es todo lo mismo, pues encuentro que esta repetición hebrea significa la misma cosa.

El noveno oficio es el de bendecir y alabar a Dios, como leemos en el salmo 102: “Bendigan al Señor todos sus ángeles”, etcétera.

El décimo oficio, tal como leemos en las Escrituras, es el de batallar por los hombres, no solo contra sus enemigos espirituales sino contra otros hombres. Como en Éxodo 33, donde Dios promete que por medio del ángel expulsará a todas las naciones que hacían la guerra a los judíos. Y en 2 Reyes 19, donde se dice que un ángel mató en una noche a 185.000 de [A]siria.

Con ello se relaciona otro oficio de los ángeles, el de mover los cuerpos naturales y cambiarlos cuando haya necesidad. Pues por el ministerio de los ángeles Dios usualmente envía la peste, como se colige de 2 Reyes 24. Todos los milagros hechos por Moisés en el Éxodo (como piensa San Agustín) fueron hechos por los ángeles buenos, del mismo modo que los milagros de los magos fueron hechos por los ángeles perversos. Leemos también en Daniel 18 que un ángel transportó a Daniel hasta Babilonia.¹⁰⁴

A causa de este mismo fragmento los teólogos se preguntan si el oficio de algunos ángeles consiste en mover las esferas celestes. Sobre lo cual encuentro cuatro opiniones. La primera, es la de algunos que pensaron que el cielo solo es movido por Dios. Santo Tomás hace referencia a esta opinión en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 14, cuestión 1, artículo 3. Y Alberto el Grande en la misma distinción, artículo sexto, opinión que atribuye a Ptolomeo¹⁰⁵ y a Alpetragio,¹⁰⁶ astrólogos. Esta opinión, aun cuando no resulte por caso verdadera, posee sin embargo cierta apariencia de piedad. La segunda opinión fue la de

104. Esta cita es defectuosa por varios motivos. En realidad el personaje trasladado por los aires a Babilonia fue Habacuc, no el profeta Daniel. Por otro lado, el *Libro de Daniel* posee solo catorce capítulos. Es precisamente en el último que se narra la transvección aérea en cuestión.

105. Claudio Ptolomeo († c. 170).

106. Alpetragio, forma latinizada de Nur ad-Din al-Betrugi († c. 1204).

otros que pensaron que las órbitas celestes son movidas por tres principios, en primer lugar por Dios como objeto, que ellos llaman deseable; luego por un ángel que las empuja; y en tercer lugar por lo que llaman el alma del cielo, no informada sino asistente. Opinión abrazada por algunos teólogos convencidos de que es de Aristóteles, como dice Alberto el Grande en la segunda parte de la *Suma de la maravillosa ciencia de Dios*, tratado undécimo, cuestión cincuenta y tres, miembro tres. La tercera opinión es la de Santo Tomás y la de casi todos los escolásticos, quienes creen que el cielo es movido solo por los ángeles, pues piensan que esta fue la opinión de Aristóteles. Pretendieron confirmarla a partir de Job 9: “Ante quien se inclinan los que cargan el cielo”, es decir, los ángeles. Y de Eclesiastés 1: “Vuelve su espíritu en su circuito y recorre sus círculos”, refiriéndose al cielo. Aquí parece que con la palabra “espíritu” se quiere significar el ángel que mueve el cielo, circundándolo en su totalidad y en forma de ronda. También lo fundamentan con testimonios de viejos autores. San Agustín en *Del Génesis a la letra*, libro octavo, capítulo veinte, enseña que el espíritu se mueve por tiempo y no por lugar, pero que el cuerpo se mueve por ambos; por lo tanto, el ángel mueve los cuerpos celestes. Por otro lado, San Agustín en el mismo libro, capítulos 23 y 24, enseña que Dios el Creador somete la criatura corporal a la espiritual. Y San Gregorio, en el libro cuarto de los *Diálogos*, dice que Dios mueve los cuerpos gracias al ministerio de los ángeles. Esta opinión fue también la de los hebreos, como lo reconoce el rabino Moisés en *Moré*, libro segundo, capítulo 7. Y el rabino Isaac en la *Explicación del Diálogo*. El autor del *Libro del conocimiento de la vida verdadera* (quienquiera que sea, pues se lo ha atribuido a San Agustín), tomo 9, asevera claramente que el cielo es movido por los ángeles. Con argumentos extraídos de la razón creen también que el cielo no tiene alma y que entonces no puede moverse por sí mismo, sino que necesita que lo empujen. Y este empuje no puede provenir sino de un ángel. En segundo lugar, si el cielo se moviera por sí mismo, como parecen ser movidas las cosas pesadas y ligeras, dicho movimiento sería natural. Pero no puede ser natural, pues ningún cuerpo natural se mueve mientras está en su lugar. No pueden, entonces, moverse de manera natural por sí mismos. En tercer lugar, si el movimiento del cielo no se hiciera por medio de un ángel entonces procedería naturalmente del cielo mismo, pues la fe nos enseña que tras el fin del mundo el cielo reposará, de lo

que se concluye que este descanso resultaría violento pues sería contrario a su movimiento natural. Pero esto es absurdo. Por lo tanto, el cielo no se mueve naturalmente. La cuarta opinión (que es la que yo estimo más digna de los teólogos) es la de quienes piensan que el cielo es movido por el ministerio de los ángeles pero por cierta virtud natural y propia. Santo Tomás hace referencia a esta opinión en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción catorce, cuestión primera, artículo tercero. Y Buenaventura en la misma distinción, parte segunda, cuestión segunda. Pues en primer lugar, la opinión contraria no parece haberse introducido en las escuelas sino porque es de Aristóteles, lo que en sí mismo supone un gran vicio. Pues aun cuando pudo tener alguna autoridad por dicho motivo, ya no la tiene ahora. Aristóteles en ninguna ocasión dijo que el cielo era movido por los ángeles, sino que creía que una virtud finita presente en un cuerpo no podía moverlo por un tiempo infinito. Por ello él deducía que el cielo no puede moverse por sí mismo, pues creía que su movimiento era eterno. Pero ahora nuestra religión nos enseña que el movimiento del cielo no será eterno. Por lo tanto, Aristóteles mismo, si hubiera devenido cristiano, habría cambiado de opinión. En tercer lugar, el principio que afirma que una virtud finita y corporal no puede actuar por tiempo infinito resulta falso, pues el propio Aristóteles sostiene que la virtud de iluminar que posee el sol es corporal y sin embargo considera que iluminará por siempre. Por otro lado, que yo sepa a ninguno de los antiguos le vino a la mente la idea de que el cielo es movido por los ángeles. Y las Escrituras casi no hacen mención de esta opinión, y por lo tanto no es deber de buen teólogo sostenerla. Quiero agregar además que me parece contraria a toda filosofía y razón ligar de cualquier forma a criaturas espirituales tan excelentes con las esferas celestiales, como alfareros que las hacen girar. A estos argumentos respondo de la siguiente forma. Respecto del pasaje de Job 9, digo en primer lugar que en hebreo se lee de otra manera, a saber, ante Él se inclinarán las ayudas poderosas, en el sentido de que no existe ninguna potencia que pueda compararse a la de Dios. Pues los mismos hombres, incluso aquellos estimados como poderosos y que usualmente auxilian a otros, deben inclinarse ante su poder. Ahora bien, si queremos seguir nuestra versión propia y común, respondo que el sentido es el siguiente: ante Él se inclinarán los que cargan las esferas, es decir, los príncipes, quienes en tanto gobiernan todo el orbe terrestre

parecen cargarlo sobre sus espaldas. Esto es lo que estas palabras parecen significar, como que los hebreos contienen en primer lugar todas las cosas en su poderosa lengua. En cuanto al pasaje del Eclesiastés, respondo así: los hebreos interpretan que en este fragmento la palabra “espíritu” no significa ángel sino aire. Pues si significara ángeles el texto no tendría el significado conveniente. Las Escrituras lo que quieren es demostrar que no hay nada nuevo bajo el sol, y para verificarlo no hubieran podido en verdad extraer argumentación alguna de los ángeles. El fragmento argumenta por grados, desde el cielo hasta la tierra. Dice, en primer lugar, que el sol sale y se pone. Luego que el espíritu, es decir, el aire que está bajo el cielo, todo lo rodea y circunda. Finalmente, que los ríos desembocan en el mar y a él siempre retornan. En cuanto a los testimonios de San Agustín y Gregorio, me sorprende que los teólogos los hayan utilizado. Pues o bien no prueban nada, o bien prueban más que lo que los teólogos quieren o lo que la razón misma no puede probar. Por otro lado, cuando San Agustín afirma que el espíritu mueve el cuerpo por tiempo y por lugar no está hablando de los cuerpos celestes sino de todos los cuerpos. Y cuando dice que la criatura corporal está sujeta a la espiritual se está refiriendo a todas las criaturas. Cuando San Gregorio sostiene que Dios gobierna las criaturas corporales por medio de los ángeles, todo indica que se refiere al mundo corporal en su totalidad. Es entonces absurdo deducir a partir de estas palabras que la piedra no se mueve hacia abajo –o los cuerpos celestes en sus órbitas– sino a través de los ángeles. En cuanto al autor del *Libro del conocimiento de la vida verdadera*, respondo que apenas deben prestarle atención los teólogos, pues se trata de un autor muy reciente que de ninguna manera es hombre de gran juicio o doctrina. De todos modos, a las razones que argumenta este libro respondo diciendo que en una misma cosa pueden existir distintos movimientos naturales. Si consideramos el agua, en tanto objeto total de manera natural se mueve hacia abajo. Pero si la consideramos como una parte más del universo, vemos que de manera natural también se mueve para cubrir el vacío, por temor a que la ligazón del universo se vea afectada. Por lo mismo digo que si el cielo es considerado como un cuerpo natural, pues entonces es correcto afirmar que no podrá moverse naturalmente en su lugar natural. Y sus razones no prueban otra cosa que esto. Pero si consideramos al cielo parte del universo, diremos que se mueve de manera natural para la conservación de

este. Por ello, cuando su movimiento no sea ya necesario para la conservación del universo, reposará de manera natural.

Sobre los demonios

El tratado sobre los demonios consta de tres partes. En la primera debemos hablar del pecado por el cual los demonios se volvieron malvados. En la segunda, hablaremos de la distinción y diferencias de los demonios. En la tercera, de su poder, de sus acciones y de sus engaños.

La primera parte incluye siete cuestiones. La primera discute cuál fue el pecado de los ángeles. La segunda, si alguno de ellos pecó en primer lugar. La tercera, si el primero en pecar fue el autor del pecado de los demás. La cuarta, quiénes fueron los restantes ángeles que siguieron al primer pecador. La quinta, cuán grande es la cantidad de los que pecaron. La sexta, si pecaron de manera que no les quedó remedio alguno para su salvación. La séptima, cómo y cuándo fueron castigados por Dios.

Existen ocho opiniones de los teólogos respecto de la primera cuestión. La más antigua es la de aquellos que pensaron que el primer pecado de los ángeles fue la lujuria, desde el momento en que habrían descendido del Cielo para abusar de mujeres que ya habían sido creadas. De esta opinión fue Justino Mártir. Y Tertuliano en el libro *Del velo de las vírgenes*. Y Metodio en el *Libro de la Resurrección*. Y Sixto en el libro 5 de la *Bibliotheca*.¹⁰⁷ Y San Ambrosio en la *Apología del profeta David*, 1, y en el *Tratado sobre las vírgenes*, libro 1. Y Sulpicio Severo al comienzo del primer libro de la *Historia sacra*.¹⁰⁸

La segunda opinión es la de Lactancio, que parece haber creído que no todos los ángeles pecaron a causa de la lujuria; solo algunos, asignados a los hombres como custodios, sintieron la tentación de yacer con mujeres.

La tercer opinión fue la de Scoto, en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción sexta, cuestión 2, artículo 2, quien también dice que la lujuria fue el primer pecado de los ángeles, pero no la lujuria de la carne sino la del espíritu, pues el ángel no se siente demasiado atraído por estos bienes

107. Sixto de Siena († 1569).

108. Sulpicio Severo († c. 420).

naturales. En las escuelas de los teólogos se volvió costumbre burlarse de esta opinión, como que aparece ya en las *Stromata* de Clemente Alejandrino.

La cuarta opinión es la de quienes pensaron que el primer pecado fue la envidia que sintieron contra el hombre recién creado, por haber sido hecho y formado a imagen de Dios. Esta opinión es mencionada por San Agustín en el libro cuarto de *Sobre la Resurrección*. Y por Casiano en *Colaciones* 8, capítulo noveno. Agustín la refuta sutilmente, cuando dice que la envidia, que nace del orgullo, no es el primer pecado.

La quinta opinión es la que se atribuye a San Bernardo y a muchos escolásticos, y especialmente a Alejandro en la tercera parte, cuestión segunda, miembro tercero, según la cual el primer pecado de los ángeles fue, sabiendo que Dios se haría hombre, sentir envidia de la criatura humana.

La sexta opinión también es de San Bernardo, en *Sobre el cantar de los cantares*, homilía 17: sostiene que los ángeles sintieron envidia del hombre cuando previeron que su gloria sería tan grande como la de ellos, lo que luego Jesucristo corroboraría cuando dijo: “Seréis iguales a los ángeles de Dios”.

La séptima opinión es de algunos autores no tan antiguos, como dice Altisidorensis en el libro segundo de la *Suma Teológica*, para quienes el primer pecado fue de omisión. Me produce estupefacción que los ángeles no tomasen en consideración que nada poseían que no hubieran recibido de Dios. Esta opinión, aun cuando verdadera, no es muy sutil. Pues los teólogos no llaman pecado de omisión a cualquier forma sino solamente a aquella que deriva en la omisión de un precepto. Como no realizar un depósito cuando debe hacerse. En el pecado de los ángeles puede haber habido alguna omisión de consideración o de otra cosa en sí misma, cuya naturaleza no comprendieron.

La octava opinión (la única verdadera) es que el primer pecado fue el orgullo. Ello nos enseñan las Escrituras en Eclesiástico 10: “El comienzo del pecado es el orgullo”. Es lo que muestran las palabras de Isaías 14: “¿Cómo has caído del Cielo, Lucifer, tú que te levantabas con la mañana?”, palabras dedicadas a los soberbios. Y Job 41: “Es el rey de todos los hijos de la soberbia”. Esta opinión ha sido desde siempre parte de la tradición. Así aparece en Basilio en la *Oración sobre el orgullo*; en San Ambrosio, en el décimo libro, epístola 83 y en el sermón 3 de la *Exposición sobre el salmo 118*; en San Agustín en *Del Génesis a la letra*, libro 11, capítulos 14 y 16, y libro 12 de *La ciudad de Dios*, capítulo 6; en San Crisóstomo en *Sobre San Juan*, homilía 15; en San Gregorio en el libro 3 de las *Moralia*,

capítulo 23; en San Jerónimo en sus comentarios al capítulo 16 de Ezequiel. También la aceptan el autor de las *Cuestiones sobre Antíoco*, cuestión 6. Y Próspero en el libro primero del *Tratado de la vida contemplativa*, capítulo 3.¹⁰⁹ Y Damasceno en *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 4.

Los escolásticos discuten en qué sentido se debe tomar que el primer ángel pecó por orgullo, es decir, cómo cabe interpretar las palabras “ascenderé hasta el Cielo y seré semejante al Altísimo”. Pues el diablo pudo de muchas maneras querer asemejarse a Dios. En primer lugar, deseando que no existiera, para ser él mismo verdadero dios, igual al Dios verdadero. En segundo lugar, no deseando la real divinidad sino alguna apariencia de ella, más grande que la que naturalmente ya tenía, es decir, la felicidad que ya tenía pero habiéndola deseado sin la intervención de Dios o pretendiendo obtenerla lo quisiera Dios o no. En tercer lugar, deseando esta misma semejanza no sin Dios sino sin tomarlo en consideración, es decir, no pensando que la había recibido de Él. En cuarto lugar, deseando esta semejanza menor que la suya natural, es decir, solamente la natural que en parte ya tenía pero deseando gozar de ella sin Dios. En quinto lugar, deseando esta misma semejanza de naturaleza, no sin Dios, pero negándose a considerarlo autor de la naturaleza. Santo Tomás y otros escolásticos son de la opinión que el ángel no pecó de otra manera que de esta quinta forma, consintiendo en su felicidad natural sin referirla, como debía, a Dios. En cuanto a mí, las palabras de Isaías me persuaden e inducen a creer que el orgullo del ángel fue mayor. Pues las palabras “ascenderé al Cielo, me sentaré sobre los astros y seré semejante al Altísimo” son de un ángel no contento con la natural beatitud que poseía y que deseaba algo más grande. Alguien se preguntará qué más deseaba. Respondo que no me parece probable que haya deseado ser Dios de la primera o de la segunda maneras ya mencionadas. Pues ¿quién creerá que un ángel recién creado pudo olvidar toda la ciencia y conocimiento con los que fue creado, deseando o bien que Dios no existiera o bien ser él mismo el verdadero Dios, lo que resulta imposible? Y no porque la voluntad no pudiera aún desear en cierto modo cosas imposibles, como piensa Santo Tomás. Pues la voluntad y la elección son dobles: una es precedente, que llamamos condicional, como cuando digo “Quisiera que

109. San Próspero de Aquitania († c. 455).

hubiera otro mundo”; y la otra es consecutiva, que llamamos eficaz, cuando una cosa no solo es deseada con condición sino de manera absoluta, de forma que ponemos manos a la obra. Si de esta forma miramos a la primera voluntad y elección, me parece que Scoto está en lo cierto en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción sexta, cuestión primera, cuando afirma que el ángel pudo tener esta perversa voluntad: “Quisiera que Dios no existiera y que yo fuera Dios”. Pues esta voluntad y elección aunque no sean eficaces ni absolutas, siempre alcanzan para cometer un grandísimo crimen. Pero como en Isaías Lucifer no dijo “Yo quisiera”, sino que, manifestando una voluntad y elección eficaces, lo que dijo fue “Yo ascenderé”, no creo que el ángel pecara de la primera o de la segunda maneras sino de la tercera, deseando una semejanza con la divinidad más grande que la suya natural, sin consideración del autor de quien debía recibirla.

Segunda cuestión

Es evidente según las Escrituras que uno de los demonios pecó en primer lugar. Ello se desprende de las palabras de Isaías 54: “¿Cómo has caído del Cielo, Lucifer?”. Y de las palabras de Ezequiel 18: “Tú fuiste hecho un querubín en las delicias del Paraíso”.¹¹⁰ Y de Lucas 10: “Vi a Satán caer como un rayo del Cielo”. Y de Mateo 15: “Id al fuego eterno preparado al diablo y a sus ángeles”.¹¹¹

Los teólogos se preguntaron con frecuencia de qué orden fue aquel que pecó en primer lugar. Algunos respondieron a esta cuestión diciendo que pertenecía al orden más bajo, el de los ángeles. Como Lactancio en el libro 2, capítulo 15. Y Damasceno en *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 4. Esta opinión es mencionada por San Agustín en el libro undécimo de *Del Génesis a la letra*, capítulo diecisiete. Otro autores afirmaron que el primer ángel en pecar fue un arcángel, como San Ambrosio en sus comentarios a Lucas 4. Otros autores (y esta es la opinión de prácticamente todos) afirmaron que perteneció al orden superior de todos los ángeles. Como

110. La cita correcta es Ezequiel 28, 13-14.

111. La cita correcta es Mateo 25, 41.

escribe Metodio en *Revelaciones*, capítulo primero. Y Crisóstomo en las *Homilías sobre Adán y Eva*, y en la *Homilía sobre la caída del hombre*. Y San Gregorio en el libro 32 de las *Moralia*, capítulos 24, 25 y 26. E Isidoro en el libro primero de *Del soberano bien*, capítulo 12.

Podemos también preguntarnos cómo se llamaba el que pecó en primer lugar. Respondo que en las Escrituras hay distintos nombres, aunque ninguno propio. Pues se lo llama serpiente en Génesis 3, dado que se estima que el que engañó a nuestros primeros padres fue el que pecó primero. Se lo llama dragón en Apocalipsis 12, 13, 16 y 20. Se lo llama Behemot en Job 40. Y Leviatán en el mismo libro, y en Isaías 27. Se lo denomina león rugiente en 1 Pedro 9.¹¹² Se lo llama Lucifer en Isaías 14, y querubín en Ezequiel 28. Se lo llama Satán, es decir, nuestro adversario, en Lucas 10. Belcebú, es decir, príncipe de las moscas, en 2 Reyes, a causa de un ídolo consagrado a las moscas. Se lo menciona como diablo, es decir, nuestro asaltante. Pero estos nombres le fueron dados después de que pecó. Los antiguos pensaban que su nombre propio era Sathael, como si dijéramos, Adversario de Dios. Comparte esta opinión San Crisóstomo en la *Homilía sobre Adán y Eva*, y en la *Homilía sobre la caída del primero hombre*, en el tomo 1.

Cuestión tercera. Si el que pecó en primer lugar fue el autor del pecado de los demás

Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción sexta, cuestión primera, artículo segundo, recoge tres opiniones respecto de este tema. La primera es la de algunos que sostuvieron que el pecado del primer ángel solo se diferenció por su tamaño y no por su duración o causa. Me parece que esta opinión es contraria a las Escrituras, que muestran en muchos lados que el que pecó primero fue el autor del pecado de los otros. Como cuando se dice en Apocalipsis 12 que arrastró consigo a la tercera parte de las estrellas, y en Job 41 que él es el rey por debajo de todos los hijos de la soberbia.

112. La cita correcta es 1 Pedro 5, 8.

La segunda opinión fue la de otros que pensaron que el pecado del primer ángel precedió al de los demás en tamaño, duración y causa, de manera que fue la causa de los restantes porque él fue creado en primer lugar. Ello parece contrario a la razón, pues si el primer ángel hubiera sido condenado en el mismo momento en que pecó, los restantes no hubiesen seguido su ejemplo viendo su castigo.

La tercera opinión es la de Santo Tomás en el mismo pasaje, y también en la primera parte, cuestión 62, artículo 8, según la cual el pecado del primer ángel precedió no en duración pero sí en tamaño o causa al de los otros, es decir, que fue más grande y causa de los restantes. Ello está de acuerdo con las Escrituras.

Los teólogos también discutieron cómo el primero que pecó fue causa de que los otros pecaran: si ello fue por el solo ejemplo, como dicen los pelagianos que Adán fue para nosotros causa del pecado, o si fue por incitación y empujándolos a pecar. Hay dos opiniones igualmente probables respecto de esta cuestión. Una es de Santo Tomás y de casi todos los escolásticos, quienes estiman que el que pecó primero incitó a los otros a pecar. La otra es de Ricardo y de algunos escolásticos comentando el segundo libro de las *Sentencias*, distinción seis, para quienes fue el mero ejemplo del que pecó primero lo que provocó que los restantes pecaran.

Cuarta cuestión. A qué orden pertenecían los otros ángeles que pecaron

La opinión de los teólogos siempre ha sido que en todos los órdenes hubo algunos ángeles que pecaron, desde el momento en que San Pablo en Efesios 6 parece incluir entre los demonios a los tronos, los principados, las dominaciones y a los demás órdenes. Solo Casiano, que yo sepa, en *Colaciones* 8, capítulo 8, afirma que todos los ángeles que pecaron pertenecían al orden más elevado, basándose para ello en la Epístola de San Judas: “Los ángeles que no conservaron su principado”, de lo que se deduce que habrían sido los primeros de todos; y en las palabras del salmo 81: “Morirán como hombres y caerán como príncipes”, es decir, como ángeles, tal como él lo interpreta. Sin embargo, las palabras de la Epístola de Judas no significan que los que pecaron eran los primeros entre los ángeles, pues San Judas usa la palabra “principado” para

referirse a la dignidad que todos tenían en el Cielo, dado que agrega a continuación que tras pecar abandonaron su morada. Judas no los denomina príncipes por otra razón que por el hecho de que tenían su domicilio en el Cielo. Tampoco lo que dice el salmo 81 puede entenderse como referido a los ángeles, pues los hebreos no leen *Heloim*, nombre por el que en ocasiones llaman a los ángeles, sino *Sataim*, es decir, los hombres principales. Por ello decimos que el sentido del fragmento es el siguiente: morirán violentamente como uno de los príncipes, es decir, de los reyes. Otra interpretación posible es que se trata de un argumento de mayor a menor: dado que no es posible hallar ningún príncipe inmortal, ¿cómo pueden ustedes esperar vivir para siempre?

Cuestión quinta. Cuán grande fue el número de los que pecaron

La opinión de los cristianos siempre ha sido, y ello ya es casi tradición, que la tercera parte de los ángeles pecó. Ello a causa de las palabras de San Juan en Apocalipsis 12: “Arrastró consigo a la tercera parte de las estrellas”.

Cuestión sexta. Si se ha dejado a los demonios algún tiempo de penitencia

Esta cuestión tiene cinco partes. En la primera cabe preguntar si en efecto harán penitencia. En la segunda, si pudieron hacerla alguna vez. En la tercera, si todavía pueden hacerla. En la cuarta, si no pueden ni pudieron, cuál es la causa de ello. En la quinta, si están tan lejos de poder hacer penitencia que incluso no son capaces de hacer nada bueno.

A la primera parte Orígenes responde que alguna vez todos los demonios harán penitencia, algo que muchos autores le objetan. San Atanasio en el *Libro de la común esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. Y San Jerónimo en la Epístola a Druitus, y en los comentarios a Ezequiel 14, Daniel 5 y Jonás 3. Y San Agustín en *La ciudad de Dios*, libro 12, capítulos 18 y 24. Orígenes hace esta deducción primero analizando la cuestión desde la perspectiva de los demonios, dado que el rey de Nínive (que significa “el diablo”) hace penitencia en Jonás 3, y el rey Nabucodo-

nosor en Daniel 5. Pero también lo deduce analizando la cuestión desde la perspectiva de Dios, quien no se olvidará de usar su misericordia. Su ira no logrará doblegarla. Cuando Dios entre en cólera se acordará de su misericordia y no permanecerá en el enojo por siempre. Ahora bien, en primer lugar, estas afirmaciones son alegóricas, y además se refieren a los hombres, es decir, a quienes viven todavía. Pues en lo que respecta a los condenados, las Escrituras enseñan que ya no hay ninguna esperanza de salvación para ellos. En Eclesiastés 11 se señala que si un árbol cae, quedará donde cayó. Y en Isaías 66 leemos: “Su gusano no morirá y su fuego no se extinguirá”. Y en Mateo 25: “Id al fuego eterno”.

En lo que respecta a la segunda parte, Scoto en su *Comentario a las Sentencias*, segunda parte, distinción 6, cuestión 2, artículo 2, dice algo maravilloso contrario a la opinión de todos: que el pecado de los ángeles no fue simple sino grande en número, y de diverso tipo. Y que entre el primero y los restantes, ellos habrían podido hacer penitencia si hubieran querido. Esta opinión fue rechazada por su carácter novedoso.

En cuanto a la tercera parte, todos los teólogos sin excepción han dicho, y también la fe lo enseña, que los demonios no pueden ahora hacer penitencia.

Respecto de la cuarta parte, las opiniones de los teólogos son muy diferentes. Algunos han pensado que los diablos no pudieron o no pueden hacer penitencia a causa de que su libre arbitrio está ubicado a mitad de camino entre el de Dios y el de los hombres. A saber, el libre arbitrio de Dios es inamovible antes y después de la elección. El de los hombres es mutable antes de la elección pero no después. Pues bien, el libre arbitrio de los ángeles es móvil antes de la elección e inmutable después. Esta sentencia es mencionada por Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, distinción 7, cuestión primera, artículo segundo. Es refutada porque supone dar una razón para la causa, pues es la duda lo que está en cuestión: a saber, si el libre arbitrio de los ángeles es de tal manera que después de la elección no se puede convertir en otra cosa. La segunda opinión es la de quienes dijeron que tras el pecado el ángel no pudo hacer penitencia pues es indivisible, de manera que a cualquier cosa que se aplica lo hace enteramente. Esta opinión también es mencionada por Santo Tomás en el mismo lugar. Y es refutada, pues aun cuando el ángel sea indivisible de sustancia, sin embargo en la virtud de la acción es divisible, pudiendo actuar menos o más. La

tercera opinión, como comenta el propio Santo Tomás, es la de aquellos que pensaron que los ángeles no pueden hacer penitencia porque pecaron por medio de un intelecto al que se llama deiforme. También esta opinión ha sido refutada, pues la diferencia entre el intelecto del ángel y el del hombre no es infinita. Y porque no puede ser causa de que el ángel esté por su naturaleza sujeto a los suplicios eternos e infinitos, y el hombre solo a los temporales. La cuarta opinión es la que Santo Tomás sigue en la primera parte, cuestión sesenta y cuatro, artículo cuarto: que los diablos no pueden hacer penitencia porque son de tal naturaleza que todo lo que aprehenden lo hacen de manera inmutable, es decir, de manera que no pueden cambiar de opinión, así como nosotros aprehendemos los primeros principios. Esta opinión me parece que ha sido reprobada con buenos argumentos por muchos teólogos. En primer lugar, porque de ella se seguiría que los demonios no hubieran podido pecar. Pues Santo Tomás confiesa algo que es verdadero, que los demonios alguna vez fueron buenos y merecieron la felicidad eterna. Por lo tanto alguna vez aprehendieron cosas buenas. Ergo, si son de tal naturaleza que todo lo aprehenden de manera inmutable no habrían podido pecar. Por otro lado, me parece por completo increíble que ahora los diablos no tengan una opinión diferente de la que tenían cuando pecaron. Pues ¿quién duda de que en el presente Lucifer ya no ignora que no puede ascender al Cielo ni hacerse semejante al Altísimo? Además, el propio Santo Tomás dijo que los demonios pecaron por inconsideración y no por verdadera aprehensión de alguna cosa. Por lo tanto no hay nada que impida que el diablo considere ahora lo que antes no consideró, aun cuando por caso aprehenda de manera inmutable. Esta no puede ser, entonces, la causa por la cual los demonios no hacen penitencia. En cuarto lugar, todos los autores antiguos enseñan que los ángeles buenos no pueden perder la beatitud que poseen, no a causa de su naturaleza sino a causa de la gracia. Por lo tanto, la naturaleza de los ángeles buenos no es tal que aprehendan de manera inmutable. Menos aún, entonces, la de los ángeles malvados. La quinta opinión fue la de algunos que pensaron que los demonios no pueden hacer penitencia porque Dios engendra en ellos por necesidad un odio hacia su divinidad, por causas necesarias y no libres concurrentes a la generación de dicho sentimiento. Gabriel Biel, en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, cuestión primera, artículo séptimo, refuta esta opinión que carece de autor. La sexta es la

del propio Biel en el mismo lugar, y la de Ockham en su *Comentario a las Sentencias*, libro segundo, cuestión decimonovena, y en la primera *quodlibetal*, cuestión 14: que los ángeles no atraen por necesidad el odio de Dios, sino que Dios conserva en ellos necesariamente dicho odio, dado que no pueden moverse de su malvada resolución. La séptima fue la de Marsilio, en su *Comentario a las Sentencias*, segunda parte, cuestión 5, artículo 3: que Dios engendra cierto hábito en los demonios que los constriñe a detestarlo.¹¹³ Estas tres opiniones son indignas no solo de la lengua y de los sentidos de los teólogos sino de sus oídos también. ¿Pues que otra cosa implica sino hacer a Dios autor del pecado, y de un enorme pecado de hecho? La octava opinión fue la de un autor que escribió tres libros sobre las maravillas de la Escritura Santa, en el tomo 3 de las obras de San Agustín, que en el libro primero, capítulo 2, enseña que el diablo no puede hacer penitencia porque cayó desde muy alto. Y por ello (dice él), porque cayó desde un lugar muy elevado, no puede retornar. La última opinión estimo que es la de todos los autores antiguos: la causa por la que los demonios no pueden hacer penitencia no debe buscarse en su naturaleza sino en Dios. Pues Dios no les da la gracia aunque se la da a los hombres. Los antiguos han dado diversas razones de ello. La primera, porque el hombre pecó por persuasión del diablo, y el diablo sin la persuasión de nadie. Así lo escriben Gregorio en el libro 4 de las *Moralia*, capítulo 9, y San Agustín en *Sobre la Trinidad*. El diablo (dice) cayó por su malicia, mientras que el hombre fue inducido por la malicia de otro. La causa 2 fue que el pecado del hombre arruinó a toda su posteridad, y por lo tanto no resultaba razonable que todo el género humano perezca. Por ello a Dios no le importó tanto rescatar a los ángeles pecadores, y sí en cambio quiso rescatar a los hombres. Como dice San Agustín en el *Enchiridion*, capítulo 29: le plugo a Dios Creador y gobernante del universo, dado que no toda la multitud de ángeles se perdió abandonándolo, que aquellos que estaban perdidos permanecieran perpetuamente en dicho estado. La causa 3 es que el hombre pecó por la enfermedad de la naturaleza humana, pero el ángel no. Esta razón es recogida por San Ambrosio en la *Exposición sobre el salmo 118*, sermón 8. Y por Isidoro en *Del soberano bien*, libro 1, capítulo 12. Y por Casiano en *Colaciones* 4,

113. Marsilio de Padua († c. 1342).

capítulo 14. Y por Damasceno en *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 3. La causa 4 fue que el pecado de los demonios fue muy grande, pues quisieron ser semejantes a Dios. Así como Dios parece negar también la gracia de la penitencia a algunas personas a causa de sus enormes pecados, de la misma manera se la negó a los demonios por sus enormes maldades. Es la causa que señala Crisóstomo en la *Homilía sobre Adán y Eva*. La causa 5 fue que de inmediato después del pecado los demonios quedaron fuera del camino, es decir, del tiempo de merecer o de no merecer, como les sucede a los hombres después de que mueren. Esta razón la hallamos en Damasceno, *Sobre la fe*, libro 2, capítulo 4: Lo que para los hombres es la muerte, nos dice, la caída lo fue para los ángeles. Y si alguien pregunta por qué Dios otorgó tan poco tiempo a los ángeles y tanto tiempo a los hombres, respondo que Dios lo hizo por la fragilidad del hombre. Alguien podrá objetar que San Pablo en Colosenses 1 parece decir que Jesucristo murió por los ángeles, y que su mayor aspiración es que todas las cosas se reconcilien entre sí, etc. Este pasaje dio ocasión a algunos autores de defender la idea según la cual verdaderamente Jesucristo no solo murió por los hombres sino también por los ángeles. Cabe mencionar entre ellos a San Jerónimo en sus comentarios a Efesios 1. Lo que sostiene es que Jesucristo habría muerto no por los diablos sino por los ángeles buenos, pues algunos estimaban que en estos existía alguna forma de culpa, según lo que vemos en Job 15: “En sus ángeles encontré maldad”.¹¹⁴ Otros creyeron que Jesucristo murió por los ángeles buenos no porque estos tuvieran culpa alguna sino porque podrían llegar a tenerla. Tal como por la muerte de Jesucristo los hombres fueron librados del pecado, así dicen estos autores que los ángeles buenos fueron confirmados en su felicidad. A mí me parecen falsas ambas opiniones. Ya se ha puesto de manifiesto con anterioridad que en los ángeles buenos nunca hubo culpa alguna. Y por lo tanto es absurdo lo que dijo Calvino respecto de que por la muerte de Jesucristo los ángeles se vieron confirmados en su felicidad, como si no lo estuvieran hasta entonces. Otros autores propusieron una interpretación mucho mejor: que Jesucristo por medio de su muerte reconcilió a los hombres con los ángeles, pero no a estos

114. Aun cuando en Job 15, 15 hallamos una referencia apropiada al razonamiento que Maldonado realiza en este apartado (“no se fía siquiera de sus santos y el Cielo no es puro a sus ojos”), la frase “En sus ángeles encontré maldad” corresponde a Job 4, 18.

últimos con Dios, pues Dios no estaba enfadado con ellos (el enfrentamiento era entre ángeles y hombres porque antes de que Jesucristo muriera estos servían al diablo). Y por ello los ángeles buenos estaban como enojados con los hombres. Cuando por la muerte de Jesucristo los hombres fueron rescatados del poder del diablo, la paz pudo de alguna manera restablecerse entre los hombres y los ángeles. Por ello estos habrían cantado ante el advenimiento de Jesucristo: “Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres”, etc. Así lo sostiene San Crisóstomo en *Sobre la Epístola a los Colosenses*, homilía 3 y en el *Sermón de la Ascensión*, tomo 3. E Isidoro en *Del soberano bien*, libro 1, capítulo 12. Y el autor de los *Comentarios sobre la Epístola a los Colosenses*, atribuido a San Jerónimo. Y Primasio sobre Colosenses 1. Y Teodoreto y Teofilacto en las *catenae* de Ecumenio sobre Efesios 2.

Respecto de la parte 5 de las 6 en que he subdividido este capítulo, los teólogos ofrecen cuatro opiniones distintas. Scoto en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, distinción 7, cuestión única, y Gabriel en el mismo lugar piensan que los demonios pueden hacer algún bien moralmente, pero no meritoriamente. No existe ninguna probabilidad de que esto sea así, pues es contrario a la opinión de todos los autores antiguos. San Agustín, o quienquiera sea el autor de *El libro de fe*, dedicado a Pedro, capítulo tercero, afirma que los demonios están tan obstinados en el mal que no pueden siquiera pensar en el bien. Otros dicen que no pueden hacer ningún bien, y que en cada una de sus acciones pecan cada vez más y merecen así suplicios mayores. Esta fue la opinión de Alejandro, en la parte 2 de la *Suma Teológica*. Y de Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*, libro 2, cuestión 7, parte 1 y en la cuestión 3. Y de Ricardo. Y de Tarentasio, en el mismo lugar. Otros autores, como Santo Tomás en la primera parte de la segunda parte, cuestión 89, artículo 4, y en la *Cuestión sobre la verdad*, 24, artículo 4, y en la *Cuestión sobre el mal*, 7, artículo 9, piensan de manera correcta que los demonios pecan en cada una de sus acciones, pero que no por ello merecen penas más grandes. Pecan desde el momento en que lo hacen contra la voluntad divina, pero no merecen mayores castigos pues se encuentran ya fuera del camino, es decir, más allá del tiempo de merecer el bien o el mal. Otros autores, entre los que cabe contar a San Agustín en el *Enchiridion*, capítulo tercero, piensan que los diablos no pueden merecer penas más grandes. Esta es la opinión que me parece más probable.

Cuestión séptima. Sobre las penas de los demonios

Esta cuestión tiene cuatro partes. Solemos preguntarnos si los diablos comenzaron a ser castigados inmediatamente después de su pecado. Y con qué género de suplicios son castigados. Y si sus penas son eternas o no. Y finalmente en qué lugar son atormentados.

Respecto de la primera parte, la opinión de casi todos los teólogos antiguos es que los diablos no serán castigados antes del Día del Juicio. También pensaron así todos quienes creyeron que las almas de los hombres condenados no serían castigadas hasta la resurrección. Como Ireneo en el libro 3, capítulo 21, y en el libro 5. Y Justino en el *Diálogo con Trifón*, 75, y en las *Cuestiones que fueron propuestas por los gentiles a los cristianos*, 76. Y Tertuliano en *Contra Marción*, libro 4, en *El testimonio del alma* y al comienzo de *Sobre la Trinidad*. Y Orígenes en *Sobre el Levítico*, homilía 7. Y Lactancio en el libro 7, capítulo 21. Y Victorino Mártir en el *Comentario sobre el Apocalipsis*, capítulo 6.¹¹⁵ Y Crisóstomo en la *Homilía contra los Judíos*, 9, en *Sobre la primera Epístola a los Corintios*, homilía 39 y en *Sobre la Epístola a los Hebreos*, homilía 28. Y el autor de la *Obra imperfecta sobre San Mateo*, homilía 34. Y San Ambrosio en *Sobre Caín y Abel*, libro 2, capítulo 2 y en el *Libro del bien de la muerte*, capítulos 10 y 11. Y Prudencio en el *Himno por los difuntos* y en el *Himno de los diez Mártires de Cesar Augusto*.¹¹⁶ Y Aretas en el capítulo 6 de los *Escolios al Apocalipsis*.¹¹⁷ Y Teodoreto y Teofilacto. Y Ecumenio sobre Hebreos 11. Y Eutimio sobre Lucas 25.¹¹⁸ Y el autor de las *Cuestiones a Antíoco*, atribuidas a Atanasio, cuestión 160. Y el autor del *Libro del espíritu y del alma*, falsamente atribuido a San Agustín, capítulo 48. Se dice también que Juan XXII, papa de Roma, por decreto público confirmó esta opinión. Digamos por último que es hasta el día de hoy la opinión de los griegos, de los armenios, de los anabaptistas y de los calvinistas. Se dice que esta opinión puede probarse a partir de dos testimonios de las Escrituras. Uno es el de 2 Pedro 2: “Si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron,

115. San Victorino de Petovio († 304).

116. Aurelio Prudencio Clemente († c. 410).

117. Aretas de Cesárea († 940).

118. Eutimio Zigabeno († c. 1118).

sino que los lanzó encadenados al infierno, librándolos a los lugares más profundos para ser atormentados, reservándolos para el Día del Juicio". El otro es de Judas: "Los ángeles que no conservaron su principado sino que abandonaron su morada están guardados en los profundos lugares tenebrosos atados con lazos eternos hasta el Juicio del Gran Día". Esta opinión no fue condenada en sí misma en ningún concilio (hasta donde yo me acuerde). Pero dado que una similar relacionada con las almas de los hombres condenados fue reprobada en el Concilio de Florencia, parece que también esta lo está, pues si los hombres que mueren en pecado pasan de inmediato a ser atormentados, es mucho más creíble afirmar que los diablos también lo son. Más aún si tomamos en cuenta que los suplicios (como afirma Jesucristo en Mateo 25) no fueron en primer lugar instituidos para los hombres sino para los diablos: "Id al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles". De nuevo, jamás nadie ha negado que los ángeles buenos no gocen ya de la vida beatífica. Por lo tanto, no se puede negar que los ángeles malvados estén ya sufriendo castigos. A estos dos testimonios de San Pedro y de San Judas respondo: que por tres razones las Escrituras dicen que los diablos están guardados para el Día del Juicio, aun cuando ya están castigados. Primero, pues las penas que sufren ahora no les han sido asignadas por un juicio público sino por la sentencia privada de Dios. Es por lo tanto necesario que se las manifieste ante la sede judicial de Jesucristo, para que den cuenta no en privado sino delante de los ángeles y de los hombres. Se los reserva entonces para que sufran en el futuro una mayor ignominia. La segunda razón es que, aun cuando ya desde ahora están castigados, todavía desempeñan múltiples ocupaciones, pues atormentan a los hombres de diversas maneras. Pero tras el Día del Juicio ya no tendrán otra cosa que hacer que soportar sus propias penas. La tercera causa es la siguiente: aun cuando ya estén siendo castigados, todos los días merecen penas más grandes (como piensan algunos teólogos), y por ello se dice que están guardados hasta aquel Día, en el que recibirán el castigo por sus crímenes. Aun cuando esta opinión no resulte verdadera, sí lo es la que sostiene que las penas de los diablos serán mayores después del Día del Juicio, no en esencia sino por accidente. Por ello se dice que los diablos están guardados, como cuando decimos que está reservado para el suplicio de la rueda quien ya está atado y retenido en prisión.

La segunda parte de esta cuestión es más propia del final del libro cuarto.

La tercera ya fue tratada más arriba.

Y a la cuarta todos los teólogos responden siguiendo la opinión de Scoto en sus comentarios al tercer capítulo de la Epístola de Santiago: los diablos, en cualquier parte en que se encuentren, sea en el aire o en la tierra, soportan siempre los tormentos del fuego. De la misma manera que los ángeles buenos, incluso cuando están en la tierra, siempre ven el rostro de Dios.

Fin del tratado sobre los ángeles

* * *

Tratado de los demonios del P. Maldonado, jesuita español,
en el año de 1570. Escrito según sus enseñanzas, haciendo
en París su curso de teología

Nos hemos acostumbrado en teología a disputar con los ateos, los judíos, los filósofos y los herejes. Estos son la clase de adversarios que el teólogo debe combatir para defender la religión.

Los primeros (que niegan toda divinidad) nos resultan muy extraños y están muy alejados de nuestra religión, y también son bárbaros y muy crueles, y sin embargo muy pusilánimes. Al igual que los gabaonitas, que enterados de la toma de Jericó y de Ai, ciudades muy famosas, para conservar sus vidas se hicieron presentes de manera fraudulenta ante Josué, jefe de los hebreos, de la misma manera los ateos, solo procurando (según ellos dicen) la paz de la república, no se preocupan por nada relacionado con la religión y se alinean con el partido más fuerte.

Por el contrario, los filósofos son belicosos y jamás se rinden si no es por medio de razones, y se parecen así a los cananeos, amorreos, heteos, fereseos y gergeseos, quienes jamás quisieron rendirse ante Josué a menos que se los venciera por las armas y se los forzara a ello. Estimo que aquellas siete naciones son las siete artes que llamamos liberales, con las que los filósofos se arman. Dios quiso que dicha parte de la tierra que Él había prometido a los hebreos fuera habitada por las siete naciones susodichas, a la espera de que arribaran sus verdaderos poseedores, para que los israelitas no se encontraran con una región

inculta y estéril. De igual forma, antes de que Jesús –no me refiero al hijo de Navé sino a Cristo– pusiera a los cristianos, verdaderos hijos de Abraham, en posesión de la tierra de la que el Padre les había hablado cuando dijo “Te daré por herencia las naciones y como tu posesión los confines de la tierra”, los filósofos por permisión divina ocuparon toda la esfera de la tierra, a fin de que por medio de un muy grosero cultivo preparasen los corazones de los hombres para recibir la semilla de la verdadera religión.

Los judíos, vecinos de nuestra región, creen que son entre nosotros lo que en su tierra eran los árabes, los amonitas y los asdoditas, mencionados por Nehemías. Pues así como los judíos por un lado construyeron los muros de Jerusalén y por el otro rechazaron a los enemigos ya mencionados, también nosotros con un Testamento, como si se tratara de una mano, edificamos la Iglesia, y con el otro Testamento rechazamos los asaltos de los judíos.

En cuanto a los herejes, a pesar de que nacieron y se nutrieron con nosotros en la misma Iglesia, incluso en la misma ciudad y casi en la misma casa, son mucho más peligrosos que los otros enemigos que hemos mencionados, así como las guerras civiles y domésticas son peores que las extranjeras. Por ello los apóstoles San Pablo y San Juan enseñaron con igual intención y argumentos que había que huir de los heréticos con más cuidado y diligencia que de los restantes enemigos de la religión. La guerra que nos hacen los herejes es como la de Absalón contra David; o como la de Jeroboam contra Roboam, que edificó el primer altar contra el altar, y que además (lo que es propio de los herejes) dividió en aquel entonces a la religión por completo.

En verdad, grandes y temibles son estas cuatro clases de enemigos, de las que ya he hablado, y con las que los teólogos están habituados a batallar. Sin embargo, son hombres de carne y hueso, como dicen las Escrituras. Por ello, o bien son conducidos a la religión verdadera por los autores eclesiásticos, o bien son detenidos por los reyes cristianos por medio del castigo y el miedo. Incluso en ocasiones el simple paso del tiempo determina su desaparición. También puede ocurrir que se extingan por las mismas guerras que acostumbran librar contra la Iglesia o por la mutua discordia que suele estallar entre ellos. Y por más atrevidos que resulten, dado que siguen siendo hombres, pueden ser vistos y evitados por otros hombres.

Pero el quinto género de adversarios de los cuales me propongo hablar, aun cuando los teólogos hayan a menudo mantenido silencio sobre ellos, o los hayan abordado con menos profundidad y más brevemente, es sin embargo mucho más poderoso y temible. Pues nuestra guerra no es contra la carne y la sangre sino contra los principados, las potestades, contra los gobernantes de este mundo de tinieblas, contra las cosas espirituales de malicia de los lugares celestes. Los primeros [cuatro tipos de adversarios] que mencionamos son de nación terrestre, pero estos son celestes. Los primeros no existen en cantidad tan grande, pero estos son innumerables. Los primeros mueren todos los días, pero estos no pueden morir. Los primeros son débiles y de escasa fuerza, pero estos son tan poderosos que las Escrituras testimonian que no hay en la Tierra ningún poder que pueda comparárseles. Los primeros a menudo son rudos e ignorantes, pero estos, por su sutileza de espíritu y la experiencia adquirida a lo largo de mucho tiempo, no solo conocen maravillosamente todos los artificios para combatir y engañar, sino que ellos mismos los han inventado, enseñado e incrementado. Los primeros solo libran la guerra interiormente, pero estos nos arrojan las semillas mismas de la guerra en los sentidos más interiores de nuestra alma. Por decirlo en una sola palabra, los primeros son hombres y estos son ángeles malignos. Estos demonios arruinan nuestra salvación (que ya está perdida para ellos) y ejercen siempre su crueldad contra el género humano, principalmente (como veremos) en ciertos períodos, pero de manera evidente en nuestro siglo más que en ningún otro.

En este siglo (como si se acercara el tiempo postrero anunciado por San Juan en el Apocalipsis, durante el cual Lucifer será desatado) parece que todos los demonios han salido a la luz desde las más profundas cavernas de la Tierra para hacernos la guerra. Cuando busco en mí mismo la razón no encuentro sino una sola: la pequeñez y depravación de la fe. Pues la fe es la única arma por la cual principalmente todos los consejos, estudios y esfuerzos de los diablos son derrotados. Ciertamente no fue sin causa que San Pablo, ignorando prácticamente todas las restantes virtudes, pidió que nos armáramos solo con el blindaje de la fe, con el que podremos enfrentar todas las armas de fuego del muy maligno. Cuando traemos a la memoria el decurso de todos los siglos, hallamos que fue en los tiempos en los que la fe resultó menos sólida y verdadera cuando el bondadoso y glorioso Dios concedió más poder a los diablos

para que ejercieran su crueldad sobre los hombres. Antes de la llegada de Jesucristo a la Tierra, por todos lados había gran multitud de demonios, tantos que hablaban a través de una innumerable cantidad de ídolos, se dejaban ver por doquier y en todas partes se hacían adorar como dioses por los hombres desgraciados. Pero tras el advenimiento de Jesucristo esto solo se observa en los lugares en los que la fe verdadera no ha llegado todavía, o bien allí donde ha sido depravada por errores diversos, o se ha perdido del todo extinguiéndose de nuestra memoria. Aún hoy los demonios hablan familiarmente con los hombres, como se confirma gracias a las historias de las Indias y a las cartas que nuestros colegas los padres jesuitas que allí habitan (a quienes concedo mucho crédito) nos envían, llenas de detalles sobre las costumbres de dichas naciones.

Y dado que la herejía extingue la fe, personas muy doctas han observado que los propios creadores y sectarios de las herejías han sido ellos mismos magos, o que las artes de la magia siempre sucedieron a las herejías. Simón, prácticamente el primero de los heréticos, fue tan famoso en el manejo de estas artes que recibió el sobrenombre de Mago. Un autor respetado como Eusebio asegura en el libro 3 de su *Historia*, capítulo 26, que Menandro poseía un demonio familiar.¹¹⁹ Ireneo afirma algo similar sobre Marcos (discípulo de Valentín el Gnóstico), de Prisciliano y de Carpócrates. San Jerónimo en su *Epístola a Clezefonte contra los pelagianos*, y Sulpicio Severo, en el libro 2 de la *Historia sacra*, dicen lo mismo en relación con Hermógenes. De Berengario algunos creyeron algo similar. Las historias de España relatan que tras el largo período durante el cual los arrianos habitaron allí durante mucho tiempo, se pudo observar la presencia de diablos engañando a los hombres. Igualmente, luego de esta cloaca de los sarracenos, plena de toda impiedad, las artes de la magia crecieron en España hasta tal extremo que la ignorancia de todas las restantes ciencias resultaba ya increíble, y la magia era casi la única materia que se enseñaba en las escuelas públicas. Todavía vemos hoy en Salamanca los vestigios de un colegio de artes mágicas, cerrado hace no más de ochenta años por orden del rey Fernando. En Bohemia y en Alemania, a la herejía de los husitas le siguió una tal tempestad de demonios que los brujos daban más trabajo en Alemania que los mis-

119. Eusebio de Cesárea († c. 340).

mos herejes. De ello da testimonio más que suficiente el alemán Jakob Sprenger, que vivió en aquel tiempo, y que escribió un libro completo sobre el tema.¹²⁰ Más cerca de Francia nadie ignora que en los montes Apeninos había (y todavía hay) tantas brujas como mujeres allí habitan, y ello a causa de que los herejes valdenses permanecen en esta región escondidos hasta el día de hoy. Yo no quisiera que ninguno entre los calvinistas (a quienes respetaría más si fueran autores de salvación antes que de escándalo) se ofenda por lo que voy a decir: estimo cierto que estas ilusiones de los diablos que en el presente nos atormentan salieron del mismo lago de Ginebra, desde donde sus herejías llegaron hasta nosotros. Pues se ha comprobado que esta ciudad fue la primera en comenzar a ser molestada por los demonios. Y dado que el tamaño reducido de Ginebra no resulta apropiado para albergar la multitud de demonios que aumentaba día tras día, estimo que por ello los espíritus malignos se esparcieron por nuestras ciudades.

En lo que a mí respecta, creo que existen cinco causas por las que las artes mágicas suceden a la herejía. La primera es que los demonios tienen su morada en los herejes así como antiguamente vivían en los ídolos. San Jerónimo acostumbraba decir con justeza que el diablo, viendo por tierra a los ídolos en los que moraba hasta entonces, forjó con las mismas Sagradas Escrituras ídolos peores en los corazones de los herejes. Un autor antiguo y respetado como Casiano, en *Colaciones* 7, capítulo 32, asevera haber oído a un diablo confesar que por intermedio de Arrio y Eunomio había difundido la impiedad de su sacrílega doctrina. Por ello, así como por necesidad, una vez terminada la guerra los soldados esparcidos por todos lados se convierten en salteadores, de la misma forma los diablos, tras la abolición de cualquier herejía hasta entonces floreciente (lo que equivale a la ruina de los templos en los que hasta allí moraban) comienzan a buscar otras personas en las que habitar. Pues los diablos (viéndose constreñidos a salir del hombre en el que viven) usualmente hacen lo mismo que las personas que, fatigadas tras un largo sitio, se ven obligadas a entregar la fortaleza que ocupan: exigen en su capitulación que se les conceda permiso de retirarse a otro lugar. Sabemos que esto es así por el ejemplo de la Legión que solicitó

120. Jakob Sprenger († 1495).

a Jesucristo permiso para instalarse en una piara de puercos. Dice San Juan en Apocalipsis 16: “He visto de la boca del dragón, de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta, salir tres espíritus inmundos como demonios, haciendo prodigios, y yendo hacia los reyes de la tierra para reunirlos para la guerra”.

La segunda causa es que la herejía en sus comienzos es muy violenta y vehemente, pero no puede por mucho tiempo conservar dicho grado, pues la Providencia divina no lo tolera. Sabido es que el error no puede imitar a la verdad por largo tiempo. Y por ello es necesario que toda herejía (si no regresa prontamente a la religión de la cual partió) degenera o bien hacia la magia o bien hacia la impiedad extrema del ateísmo. Pues dos son las causas por las que principalmente los hombres se hacen herejes: una es el orgullo de un espíritu demasiado impertinente, que no cree sino en lo que ve con sus propios ojos; la otra es cierta desarreglada curiosidad y deseo de novedad. Necesariamente sucede que cuando los que se hacen herejes por orgullo ven cómo se enfría el ardor que los llevó en un primer momento a abrazar de manera súbita la secta, y por ello empiezan a juzgar tenebrosa la doctrina que en un principio consideraron luminosa, desesperan de poder hallar la verdad en algún otro lugar y entonces deciden no creer en nada. Asimismo, cuando los que se hacen herejes por curiosidad observan que comienza a envejecer un tanto lo que en un principio les parecía novedoso, la misma curiosidad los lleva a establecer contacto y familiaridad con los demonios, y así aprenden y ejercitan sus ciencias.

La tercer causa es que así como la peste sigue al hambre, resulta natural que la diversidad de artes curiosas siga a la herejía. Pues la herejía misma es cierta hambre de palabra de Dios en Amós 8. Y así como en la búsqueda de víveres los hombres se ven constreñidos a usar viandas malsanas (que a raíz de la corrupción de los humores engendran la peste), de la misma manera estando en vigor la herejía el sentido corrompido de las Escrituras lleva a los hombres a caer en las artes mágicas, que son como la peste del espíritu.

La cuarta causa es que los demonios se han acostumbrado a ayudarse con los herejes para engañar a los hombres, como si fueran bellas rameras. Pues es evidente que en las Escrituras la herejía es llamada ramera, como en Isaías 1: “¿Cómo se ha convertido en ramera la ciudad fiel?”. Pues así como los proxenetas cuando la belleza de la ramera decae hacen de ella una alcahueta, de igual manera los diablos, cuando la primera belleza

de la herejía decae de manera que deja de atraer hacia el error a tantos hombres como en un principio, convierten a los herejes en magos.

La quinta causa es la negligencia de los jerarcas de la Iglesia. Pues así como en los campos sin cultivar los saltamontes se engendran de manera ordinaria, así las artes mágicas nacen de la indigencia de la palabra de Dios. También los saltamontes representan a los diablos en las Escrituras, como en Apocalipsis 9. También parece convenir a estos tiempos lo que se dice en Joel 1: “Lo que dejó la oruga lo comió el saltamontes, y lo que dejó el saltamontes lo comieron los roedores”. Pues bien, lo que dejaron los herejes es diezmado por los brujos gracias a las artes del diablo, y lo que los magos dejan lo destruyen los ateos.

Sobre la distinción de los demonios

La distinción de los demonios deriva de siete cosas: del nombre, de la naturaleza, de los lugares que habitan, de los tiempos durante los cuales dominan, de las funciones y de los vicios que presiden.

Respecto del nombre, aunque ya tratamos el tema vamos a referirnos de nuevo a lo mismo, aunque desde otra perspectiva y un poco más ampliamente. Cuando decimos que los demonios pueden distinguirse por el nombre no debe entenderse que la distinción se toma del nombre, sino que por el nombre conocemos la distinción. Como cuando decimos que dos hombres son diferentes porque uno se llama Pedro y el otro Pablo. Las cosas que se pueden decir sobre los nombres de los demonios se relacionan con una doble diferencia: unos son verdaderos y otros supersticiosos. Debemos primero hablar de los verdaderos. Los nombres de los demonios se toman de cinco cosas. La primera es la propiedad natural, como la misma palabra “demonio” indica, pues se los llama así en el sentido de prudentes y sabios, como dice Platón en *Crátilo*. Los hebreos llaman Satán al diablo, en el sentido de adversario y calumniador. Estos dos nombres, aun cuando en las Escrituras resultan comunes a todos los demonios, en un sentido resultan propios del príncipe de todos ellos. Como en Lucas 10: “Vi a Satán caer como un rayo del Cielo”. Y en Mateo 10: “Satán expulsa a Satán”.¹²¹ Y

121. La cita correcta es Mateo 12, 26.

en 1 Pedro: “El diablo ronda como un león rugiente, buscando a alguien a quien devorar”. Y en Apocalipsis 20: “Apresó al dragón, la antigua serpiente (que es el diablo y Satán) y lo encadenó por mil años”. Y en Mateo 25: “Id al fuego eterno preparado al diablo y a sus ángeles”, es decir, a Lucifer. En ocasiones estos dos nombres son atribuidos a los hombres, como en Mateo 16: “Aléjate de mí Satán (refiriéndose a Pedro), pues obstaculizas mi camino”. De aquí concluimos que algunos otros nombres fueron dados a los diablos según sus propiedades. Los hebreos a algunos los llaman destructores, y a otros, dañinos. Así el rabí Selemo comentando el salmo 90, “La saeta que vuela de día, la cosa que camina en las tinieblas, el asalto del diablo meridiano”, estima que el nombre que significa peste es el de un demonio que provoca la pestilencia. Y el otro que significa mordida es el nombre de un demonio que muerde. Como en Deuteronomio 22: “Serán consumidos por el hambre y las aves los desgarrarán con una mordida muy amarga”.¹²² El mismo rabí Selemo estimó que se trata del nombre de un demonio. Todo ello concuerda con lo que San Juan dice en Apocalipsis 9: “Un cierto demonio fue llamado en hebreo Abadón y en griego Apolyon, es decir, exterminador. Así como en Job otro fue llamado Asmodeo, es decir, devastador”.

En ocasiones, los nombres de los demonios se toman de las figuras en las que aparecen. Así, los demonios que aparecen ante los hombres como búhos son llamados por los hebreos con un nombre que significa velludo, piloso, según el testimonio de rabí David sobre el *Libro de los Jueces*.¹²³ Y en 2 Crónicas 11, allí donde nosotros leemos que Jeroboam instituyó por su cuenta sacerdotes de los lugares altos, de los demonios y de los becerros que habían fabricado, los hebreos leen “de los pilosos”. Y en Isaías 13 y 21: “Las bestias allí descansarán, sus casas se llenarán de dragones, allí habitarán los avestruces y los pilosos saltarán”. Los hebreos por esta palabra “pilosos” entienden diablos. Y en Isaías 24: “Allí acudirán los demonios, el monstruo medio hombre y medio asno, los pilosos, que se llamarán unos a otros”.¹²⁴ En Levítico 17: “Y dejarán de sacrificar ofrendas a los demonios con quienes se prostituían”. De la

122. La cita correcta es Deuteronomio 32, 24.

123. Rabí David Kimhi († 1235).

124. La cita correcta es Isaías 34, 14.

misma manera los griegos llamaban onoscélides a ciertos demonios, pues con frecuencia se los veía aparecer con patas de asno. Sozomene, en el libro 8, capítulo 6, considera que lo que se dice vulgarmente sobre el diablo, que se aparece ante los brujos que lo adoran con la apariencia de un cabrón, no está demasiado alejado de lo que vemos en las Santas Escrituras. Pues contamos con cuatro testimonios en los que los diablos son llamados pilosos a causa de su forma. Por otro lado, el nombre “cabrón” no se utiliza jamás en las Santas Escrituras sino en sentido negativo, así como el nombre “cordero” siempre adquiere un sentido positivo. Como en Mateo 25: “Pondrá a los corderos a la derecha y las cabras a la izquierda”. En Levítico, capítulos 4, 9, 11 y 16, vemos que al chivo se lo consideraba portador de los pecados del pueblo, pues cargaba la figura del pecado: tanto a causa de su orgullo, representado por los cuernos que significan altanería, y por la barba que significa un corazón muy elevado; y también a causa de la remarcable lujuria que lo caracteriza, dado que en todo momento del año se une a la hembra, a diferencia del resto de los animales que poseen ciertos tiempos establecidos para engendrar descendencia. Y como estos vicios son los propios de los demonios (el orgullo según lo que está escrito: “ascenderé al Cielo y seré semejante al Altísimo”; y la lujuria, pues aun cuando los demonios no pueden ellos mismos caer en este pecado, sin embargo ningún otro los complace tanto), estos asumen en ocasiones la apariencia de un cabrón. Pero existe también otra causa: y es que Dios no permite que los demonios aparezcan en mejor forma, por miedo a que los hombres aduzcan la ignorancia como pretexto o excusa. Yo pienso que existe todavía una causa más: las Santas Escrituras llaman chivos a los hombres afeminados y cabras a las mujeres malvadas. Estas dicen que en el Día del Juicio los chivos serán ubicados a la izquierda. Por otra parte, no hay nada más equitativo que los hombres chivos encuentren un amo chivo.

En ocasiones los demonios tomaban los nombres de los ídolos en los que reinaban: como Beelzebub, nombre frecuente en el Nuevo Testamento. En 2 Reyes 2 y 3 se llama Astarot a aquel famoso ídolo de los sidonios.¹²⁵ De allí salen los nombres que se dan a los demonios en Jueces 2 y 3. Y dado que estos dos ídolos fueron muy renombrados, casi

125. La cita correcta es 2 Reyes 23, 13.

no existen demonios que no afirmen llamarse Astarot o Beelzebub. De ahí que los antiguos observaron que los nombres de los ídolos, como Júpiter, Mercurio y muchos otros, en realidad son nombre de diablos y no de hombres. Como lo sostienen Orígenes en el libro 6 de *Contra Celso*, Lactancio, libro 2, capítulo 16, y Eusebio, libro 4 de *Preparación evangélica*, en muchos capítulos.

Los nombres de los diablos también se toman de la función que realizan. En Marcos 5 leemos “Legión es mi nombre”, pues aquel demonio no solo quería significar que tal era el nombre de la multitud que estaba atormentando al poseso sino que además se llamaba así porque comandaba una legión. Que ello sea así se confirmó después por el uso, como diremos más adelante cuando hablemos de los exorcismos.

En quinto lugar, por la voluntad de ellos mismos, pues cuando se los interroga fingen un nombre que no tienen para dar una apariencia de divinidad. En ello se asemejan a los bandidos y a los heréticos, quienes para todo propósito cambian sus nombres, pues quien obra mal odia la luz. Por ello no se debe siempre creer que se llamen como dicen, sino solo cuando responden constreñidos por la virtud divina debidamente conjurados según las formas prescriptas por la Iglesia. De la misma forma los ladrones no revelan sus nombres si no son obligados por el tormento que el juez ordena aplicarles. Que esto era usual parece deducirse de Minucio Félix: “muchos (dice) saben que los diablos confiesan por sí mismos todas las veces que por nosotros y con el mérito de las palabras y el ardor de las oraciones son expulsados de los cuerpos.”¹²⁶ Saturno mismo, Júpiter y todos aquellos a quienes adoráis como demonios, vencidos y doloridos, dicen lo que son”. En Lactancio, en el segundo libro de las *Instituciones divinas*, dedicado al origen del error, se dice que los demonios dañan verdaderamente, pero a quienes les temen, a quienes la mano potente y elevada de Dios no concede su protección. Los demonios, sin embargo, tienen miedo de los justos adoradores de Dios, pues conjurados en su nombre deben abandonar los cuerpos. A causa de las palabras que los fuerzan revelan sus nombres, los de aquellos que son adorados en los templos. Estos testimonios deben ser tanto más curiosamente observados cuanto de

126. Minucio Félix († mediados del siglo III).

manera más abierta muestran que siempre ha sido costumbre de la Iglesia recurrir a los exorcismos de los diablos, incluso con las mismas formas usadas por Jesucristo, a saber: interrogando para conocer el nombre, aun cuando resulte una temeridad desde la perspectiva incluso de muchos cristianos.

Sobre la distinción de los demonios por la naturaleza

En la disputa sobre los ángeles ya se discutió si los demonios son entre ellos diferentes por la especie. Ahora la cuestión es si son diferentes en costumbres o inclinación natural. Voy a enumerar primero las opiniones que estimo falsas, y luego agregaré la que estimo probable.

Los hebreos dicen mucho respecto de la inclinación de los demonios, pues afirman que algunos están hechos de agua y de aire, otros están compuestos de los cuatro elementos o de ninguno. Ellos dicen que los demonios tienen tres propiedades que comparten con los ángeles buenos e incluso con los hombres. Con los ángeles: 1) que son alados; 2) que vuelan con gran velocidad; 3) que conocen y predicen las cosas futuras, no verdaderamente por su naturaleza y potencia sino porque al volar en torno a las esferas celestes escuchan continuamente lo que Dios habla con los ángeles, y porque como gentes que siguen a la corte siempre son provistos de fuerzas nuevas. De aquí derivan prácticamente todas las formas de magia. Tienen en común con los hombres, en primer lugar, que se alimentan (comen y succionan la humedad del aire), y por ello se sienten atraídos por los humores y por el humo, obteniendo de allí tanto placer como los brujos cuando succionan la sangre. En segundo lugar, que engendran y procrean, algo que algunos cristianos atribuyeron también a los ángeles buenos, y que así nació toda esta nación de incubos y súcubos. En tercer lugar, que mueren. Los hebreos añaden además que los demonios más antiguos son por completo espirituales, porque Dios no tuvo oportunidad de construirles cuerpos, dado que el *shabat* se aproximaba. Otros nacieron de sangre humana y por ello se los considera perjudiciales, pues vuelven tristes a los cuerpos humanos. Por ello no se debe enterrar un cuerpo en un sepulcro que no haya sido purificado por siete días. Esto es explicado por primera vez por un rabino de Múnster en un comentario a Levítico 17.

Algunos han dicho que existen demonios provistos de razón y otros que están privados de ella. Así pensaron Proclo y Avicena.¹²⁷ Proclo dijo en el *Libro del alma y del demonio* que algunos de ellos están más alejados de la materia y otros más cercanos. Hay quienes aseveran que algunos demonios guardan relación con ciertas hierbas, fundamentando el argumento en el hecho de que algunos son atraídos o alejados por ellas, como en Job Asmodeo es alejado por el hígado de un pez.¹²⁸ Orígenes, en el libro 4 *Contra Celso*, afirma que algunos demonios tienen cierta semejanza con animales. Y por este motivo Moisés en Éxodo 8 llama abominables a los animales de Egipto, pues eran adorados a causa de la semejanza que tenían con los diablos. Psellos en *Sobre la actividad de los demonios* menciona a ciertos demonios solares que aparecían en forma de león y a quienes la simple vista de un gallo ponía en fuga, como ocurre con los leones verdaderos por las contrarias naturalezas que los separan de los gallos. Algunos cristianos, como Casiano en *Colaciones* 7, capítulo treinta y dos, y Paladio en los capítulos 19 y 20,¹²⁹ libro primero, recuerdan que por mucho tiempo la opinión más extendida entre los hombres fue que existían demonios dulces y apacibles por naturaleza, que solo perseguían a los hombres como chanza, y a quienes vulgarmente se conocía como faunos. Mientras que otros serían muy crueles, tal como se los describe en Mateo 8. Otros, vulgarmente llamados Baduseos o Bacuseos, son crueles y soberbios al mismo tiempo, abandonando a aquellos a quienes alguna vez tomaron no solo inflados de corazón sino de manera grande y prodigiosa.

En las Santas Escrituras se nos enseña que algunos demonios son mudos y otros sordos, como en Mateo 9, Marcos 9 y Lucas 11. Otros son llamados lunáticos en Mateo 17. Pero ¿cómo deben tomarse estos epítetos si queremos determinar si son hombres o demonios los que atormentaban a las personas? Es verdad que en Mateo 9 vemos a un hombre mudo endemoniado, pero en otros lugares es evidente que el calificativo se refiere al demonio. Como en Mateo: “Te traje a mi hijo que tiene un espíritu mudo”. El propio Jesucristo dice “Espíritu sordo y mudo, sal de

127. Proclo († 485).

128. La anécdota no se halla en Job sino en Tobías.

129. Paladio de Helenópolis († 430).

él". O en Lucas 11: "Un demonio que era mudo". ¿Pero cómo puede un diablo ser sordo y mudo? No ciertamente de manera natural, pues es un espíritu. Ello puede darse o bien por efecto, es decir que el demonio se haga el mudo, como algunos creen; o bien por habitación, es decir que el demonio posea a un mudo. Yo pienso no solo que es por habitación, sino también por el efecto por el cual en ocasiones se lo llama. Jesucristo dice en Lucas 11 que este género de diablos no se expulsa sino por medio de la oración, atribuyendo tal efecto a la naturaleza misma de los demonios. Se los llama lunáticos porque para realizar sus daños aguardan el cambio de la luna. ¿Y por qué? Para que (dice San Jerónimo) con su accionar difamen a la luna, criatura de Dios.

De su distinción por los órdenes

Todos los teólogos, comentando el segundo libro de las *Sentencias*, distinción 6, concuerdan en que entre los demonios existe un orden triple: por naturaleza, por gracia y por gloria. Muchos aceptan la existencia de un orden de naturaleza. Otros creen que todos los demonios caídos provinieron del más alto o del más bajo de los órdenes. Usualmente se relaciona con esta discusión lo que dice Job 41 sobre las escamas de Leviatán: "Están tan juntas que ni el viento podrá pasar a través de ellas, unidas están una a la otra, se traban entre sí y no pueden separarse". Pero esto implica llevar la búsqueda demasiado lejos. Otro pasaje del mismo capítulo resulta más pertinente: "Él es rey sobre todos los hijos del orgullo". Pues bien, ahí donde hay rey y súbditos es necesario que existan órdenes diversos. También en Mateo 12 y en Lucas 11, Beelzebub, príncipe de los diablos, expulsa demonios. Y también: "si Satán aleja a Satán su reino está dividido". Y Mateo 25: "Id al fuego eterno preparado al diablo y a sus ángeles". Y Apocalipsis 13: "Arrastró consigo a la tercera parte de las estrellas".¹³⁰ Y Efesios 6: "Los principados y las potestades". Sin embargo, también es cierto que en cuestiones de gracia y de gloria no hay entre los demonios ningún orden cierto, sino uno que les es propio, pues si uno es más grande que el otro en malicia,

130. La cita correcta es Apocalipsis 12, 4.

otro será más grande en suplicios. En cuanto al número de los ángeles, las opiniones son diversas, como lo deja en claro Guillermo de París en la parte 2 de su *De Universo*. Algunos dijeron que existen doce órdenes. Fue de esta opinión un cierto nigromántico que aseveró haber conversado familiarmente con los diablos trece años enteros. Otros, como el mismo Guillermo, dicen que solo existe un orden, y que se llama Legión. ¿Pero quién podrá sostener que en un hombre estuvieron presentes todos los diablos? Otros creen que existen tantos órdenes de ángeles malvados como órdenes de ángeles buenos, desde el momento en que de cada orden cayeron algunos con Lucifer. En Apocalipsis 13 el dragón arrastra consigo la tercera parte de las estrellas.¹³¹ De la distinción según el lugar y el tiempo ya hemos hablado.

De su distinción según las funciones

Que existen demonios que mandan y otros que obedecen se deduce de las siguientes palabras: “En virtud del príncipe de los diablos, expulsa a los diablos”. Y de estas otras: “Los dominadores de estas tinieblas”. Pero podemos preguntarnos si es en virtud de sus méritos o de sus naturalezas que las funciones son asignadas. Estimo verdaderas ambas opciones. Pues las mismas Escrituras dejan en claro que entre los ángeles que pecaron el que primero lo hizo ahora es príncipe de los demás. San Jerónimo, comentando Efesios 6, recoge la opinión de algunos que decían que el príncipe de los diablos comisionaba a algunos demonios para que cumplieran determinada función. Casiano comparte esta opinión en *Colaciones* 8, capítulos 8 y 16, donde recoge la visión de un monje que verifica lo que estamos diciendo.

Sobre la distinción de los vicios

Las Escrituras enseñan que ciertos vicios están presididos por determinados demonios. Por ejemplo Oseas 4: “El espíritu de fornicación

131. En realidad Apocalipsis 12.

engaña”; u Oseas 5: “El espíritu de fornicación en medio de ellos”. En Levítico 20 y Deuteronomio 18: “El hombre o la mujer que posean espíritu de adivinación serán condenados a muerte”. En 1 Reyes 22: “Seré espíritu de mentira en la boca de sus profetas”. En Eclesiástico 39: “Hay espíritus que fueron creados para la venganza y que en su furor confirman sus tormentos”. En Mateo 6: “No se puede servir a Dios y a Mammon”; hay que recordar que (como creen algunos autores antiguos) Mammon es el nombre de un diablo que preside la avaricia y las riquezas. En 1 Timoteo 4: “No prestéis atención a los espíritus del error”.

No hay que pensar que todos los demonios participan de todos los vicios, sino que algunos poseen más afinidad por ciertos pecados. Ahora bien, el número de los que presiden un mismo vicio es innumerable, como dice Orígenes en la homilía 15 y San Jerónimo comentando Efesios 6. Y Euquerio, Anselmo y Strabo.

Sobre el poder de los demonios

Si bien este tema resulta tan embrollado que parece imposible encontrar ni principio ni final, pienso sin embargo que se lo puede dividir en cinco cuestiones. La primera, acerca de la medida del poder de los demonios. La segunda se pregunta hasta qué punto les está permitido a los demonios usar dicha potencia. La tercera: de qué manera engañan a los hombres por medio de prestigios. La cuarta: sobre qué cosas realizan sus encantamientos. La quinta: cuáles son los remedios que debemos oponerles.

Cuán grande es la potencia de los diablos

Las Escrituras enseñan claramente que la potencia de los demonios es tan grande que no hay en la Tierra quien puede comparársele. En primer lugar en Job 40 el diablo es descrito como una bestia extremadamente terrible, tanto por el tamaño desmesurado de su cuerpo como por su crueldad: “Ante ti tienes a Behemot (antes ya expliqué el sentido del nombre), quien se alimentará de hierba como un buey”, es decir, devorará todo lo que encuentre y lo despoblará. Su fuerza está

en sus riñones y su virtud en los músculos de su vientre, es decir, se deleita enormemente en la lujuria y engaña a los hombres por medio de ella. “Estira su cola como un cedro, los nervios de sus muslos están entrelazados, sus huesos son como tubos de bronce y sus cartílagos como cuchillas de hierro”. Por medio de estas palabras se describe a cierto toro cruel y horrible. Más abajo: “Se tragará un río y no se maravillará por ello”, es decir, hará todo lo que se le permita. No hay que hacer gran caso de ellos porque podrían hacer cosas mucho más grandes. Y en Job 41: “¿Quién se atrevió a rasgar su manto? ¿Quién se atrevió a ingresar en sus fauces?”. Es decir, ¿quién podrá enfrentarlo? ¿Quién cubrirá sus partes? “El miedo está en sus dientes. Su cuerpo es como una hilera de escudos de bronce, está lleno de escamas que se aprietan unas con otras”, es decir, está armado por completo y no puede ser herido en ningún lado. Y luego de acumular otras referencias sobre él, concluye finalmente: “No hay sobre la Tierra poder que pueda comparársele”.

En segundo lugar, por todos los fragmentos que lo llaman príncipe de este mundo, como Job 8. O “príncipe del aire”, como en Efesios 2. También cuando se dice: “Nuestro combate no es contra la carne ni contra la sangre”. Lo mismo nos muestran estos nombres: basilisco, león y dragón, en el salmo 90, en 1 Pedro 5 y en Apocalipsis 12 y 20.

Hasta dónde se extiende la potencia del diablo

Pero el diablo no usa esta potencia suya tan grande sino en tanto y en cuanto Dios se lo permite, lo que debe ser para nosotros un gran consuelo, como en 2 Reyes 22 y en 2 Crónicas 8: “Seré espíritu de mentira en la boca de sus profetas”.¹³² Aun cuando el demonio se vio con poder suficiente para engañar a Ajab, no osó hacerlo sin tener primero la potencia de Dios. También en Job 1 y 2 vemos que el diablo no lo tienta sino por permiso divino. Hay que tomar en consideración que existen dos interpretaciones de las palabras “piel por piel”. Una (como leemos en el *Parafrasto Caldeo*) sostiene que el hombre dará piel

132. La cita correcta es 2 Crónicas 18, 21.

por piel, es decir, miembro por miembro, como si dijera: si el hombre pone su mano en peligro para salvar la cabeza, aun cuando su mano es igualmente parte del cuerpo, ¿cuál es la maravilla de exponer sus bienes por su vida? La interpretación es que “piel por piel” quiere decir todas sus facultades, de manera que esta repetición significa la multitud de sus riquezas. En Mateo 8 vemos también que la Legión no puede introducirse en los cerdos sin el permiso de Dios (al igual que en el presente los diablos pasan de los herejes, que son hombres de cierto entendimiento, a los brujos, que son como cerdos). En 1 Corintios 1: “No tolerará que seáis tentados más allá de vuestras fuerzas”.¹³³ En Apocalipsis 20: “Apresó al dragón, antigua serpiente, y lo encadenó por mil años”, es decir, hasta el Día del Juicio. Es exactamente igual que un león atado, que aunque retiene sus fuerzas naturales no puede sin embargo usarlas. De la misma forma el diablo, por grande que sea la fuerza que posee, retenida sin embargo por la voluntad divina como si fueran lazos, no podrá ejercerla. Pues el demonio no nos tienta sino como un servidor o como un verdugo.

¿Pero por qué Dios permite que seamos tentados? Las causas de ello pueden ser infinitas. Las principales parecen ser estas. Primero, para ejercitarnos para una mayor virtud, como permite que José sea tentado en Génesis 37.¹³⁴ Por el contrario, el diablo nos tienta para abatirnos del grado de virtud que hemos alcanzado.

La segunda causa: para castigarnos como un padre, por ejemplo en Hebreos 12: “Dios castiga a quien ama”; en Apocalipsis 3: “Corrijo y castigo a los que amo”; y en Proverbios 3 y 12: “El padre no escatima la vara”. Al contrario del diablo, que quiere nuestro mal.

La tercera causa: para apartarnos del pecado, pues el tormento fortalece la inteligencia. El diablo, por el contrario, nos induce al pecado, pues el verdugo lastima por odio. Por ello los calvinistas, que dicen que Dios nos constriñe a pecar, hacen de Dios algo peor que el diablo, pues a este último sí podemos presentarle resistencia [cuando nos induce a pecar].

133. La cita correcta es 1 Corintios 10, 13.

134. La cita correcta es Génesis 39, 8 ss.

La cuarta causa: para proponernos el ejemplo de aquellos a quienes aprueba. De allí que algunos hebreos, como el rabino Moisés egipcio, en *Moré*, libro 2, capítulo 23, pensaran que el libro de Job no relata una historia sino solamente una parábola y que el protagonista no sería sino una vana invención. Pero están muy engañados. Pues Ezequiel no alegoriza cuando toma a Job como un personaje digno de alabanza. Su nombre, su patria, su linaje y todas esas cosas propias de una historia y alejadas de las parábolas no estarían especificados como lo están en este libro. El diablo, por el contrario, no solo tienta para dañar a alguien sino para inducir a otros al pecado por medio del ejemplo. Así, en nuestro tiempo empuja a la herejía a muchos semidoctores, con el fin de inducir a otros más simples a lo mismo. Y de esa forma el vulgo llega a creer que nadie es hombre de espíritu si no es hereje. En *Colaciones* 3, capítulo 5, de Casiano, vemos que un demonio confiesa haber empleado dieciséis años enteros en tentar a un monje, al que finalmente venció; sin embargo, Casiano agrega que el monje cambió de parecer e hizo penitencia, pues le había tomado gusto a la virtud.

La quinta causa: para tener ocasión de darnos algo, es decir, para que lo merezcamos. Como el padre, que a veces quiere darle a su hijo una manzana pero antes le ordena declinar su nombre, obligándolo a obtener el don como si de una recompensa se tratara. Tenemos el ejemplo de Abraham: Dios le prometió que su simiente se multiplicaría como las estrellas del cielo y sin embargo le ordenó sacrificar a su hijo, a fin de que aumentara su mérito. Y por ello le dijo: “Dado que hiciste lo que te ordené, te bendeciré grandemente”. Esta observación sirve maravillosamente para concordar pasajes que parecen contradecirse. Uno es Romanos 4, donde se dice que Abraham fue justificado no por sus obras. El otro es Santiago 2, donde se dice que fue justificado por sus obras. Es fácil deducir que cuando estas cosas fueron prometidas a Abraham por primera vez, aún no las había merecido. Pero en cambio las mereció cuando le fueron prometidas por segunda vez. Hay quienes explican también así Efesios 2: “A causa de lo cual Dios lo exaltó y le dio un nombre por encima de todo nombre”.¹³⁵ El sentido no sería otro que este: el Padre quiso que

135. La referencia no corresponde a la Epístola a los Efesios sino a la Epístola a los Filipenses. La cita correcta es Filipenses 2, 9.

Jesucristo fuera exaltado como consecuencia del mérito obtenido por su Pasión, ya que así obtendría con mayor gloria la recompensa.

La sexta causa: a fin de hacernos saber cuánto nos hemos beneficiado, como el preceptor que interroga a menudo a su discípulo sobre cuestiones que sabe que conoce. Leemos en Deuteronomio 23: “Dios los tienta a fin de ver si lo aman con todo su corazón”, es decir, para hacérselo conocer.¹³⁶

La séptima causa: a fin de castigarnos con su justicia. Así permitió que Faraón fuera tentado en Éxodo, al igual que los romanos en Romanos 1: “Dios los dejó librados a los deseos de sus corazones, pues unos y otros ofrecieron a una criatura la gloria debida a Dios”. En el tiempo presente Dios permite que muchos se hagan herejes (como en 2 Tesalonicenses 2), dado que no han recibido la claridad de la verdad para ser salvados, pues les envió la operación del error para que crezca en ellos la mentira. El diablo, por el contrario, tienta para castigarnos, pero no por justicia sino por odio, así como en ocasiones el verdugo ejecuta con odio a quienes han sido legítimamente condenados.

De cuantas maneras el diablo usa esta potencia

El diablo usa esta potencia de dos maneras. En ocasiones de forma hostil pero oculta, como los enemigos que de noche van a recorrer la ciudad que desean sitiar. Así todos los días el demonio tienta una infinita cantidad de personas para que cometan robos, adulterios y pecados semejantes. Otras veces (como aquel de quien Cicerón dijo que practicaba la enemistad de manera muy familiar) el diablo busca ocasión para acercarse y ganarse nuestra familiaridad.¹³⁷ Y ello también de dos maneras. O bien no se deja ver y negocia con nosotros, así como por carta un hombre puede pretender entablar amistad con otro. Una familiaridad con estas características es la que entabla el diablo con una parte de los brujos y de las adivinas. Pues cuando ve una mujercita curiosa que, para hacer yo no sé qué cosa, enciende una vela de cera o

136. La referencia correcta es Deuteronomio 13, 3.

137. Marco Tulio Cicerón († 43 a.C.).

lana, o un cirio con no sé qué caracteres, favorece sus emprendimientos para lograr el efecto buscado. Ello confirma a esta mujer en su creencia, pues ella se considera de allí en más asistida por un determinado espíritu maravilloso. A ello se denomina pacto oculto. O bien el demonio se muestra, aunque en ocasiones solamente al pasar. Como sería por ejemplo el caso de un viajero en un bosque que, desesperado por su deplorable suerte, solo necesita una soga para decidirse a ahorcarse; en dicha circunstancia un demonio se deja ver bajo la apariencia de un hombre de aldea que pasa por allí llevando una cuerda en sus espaldas, lo que induce al desesperado a pedírsela prestada para luego ahorcarse.

Otras veces el demonio aparece de manera familiar. Entonces se concreta un pacto expreso, llamado o no llamado, lo que también puede ocurrir de dos formas, como sostiene Jakob Sprenger, hombre que fue durante muchos años inquisidor de la fe en Alemania, y que por ello reunió muchos ejemplos referidos a esta materia. Pues o bien el pacto es simple, es decir, sin testigos. Cuando yo era joven fue capturada por los jueces y quemada una persona que había pactado de esta manera. Estaba afectada por una pobreza extrema y al verla en tal angustia el diablo se le apareció para prometerle grandes riquezas a cambio de que creyera en él. Tras llegar a un acuerdo, el demonio le ordenó construir una caja de hierro, en la que ingresó bajo la forma de un enano de prodigiosa pequeñez, pero con miembros tan desproporcionados que nadie dejaba de admirarse al verlo. El hombre logró amasar una fortuna exhibiendo al enano, pero finalmente fue atrapado y castigado.

O bien el pacto es público, tal como se dice que lo llevan a cabo las encantadoras cuando se congregan en asamblea para adorar a la bestia y prestarle juramento. Ello sucede según la manera en que lo describe Sprenger. En primer lugar, todos los brujos se reúnen en un mismo sitio. A continuación se les aparece un demonio no sé bajo qué forma (ellos lo llaman *Maistrot*, o pequeño maestro), quien les explica algunas leyes. Si observa que quien le es presentado para enrolarse en sus filas está mal vestido, lo rechaza, y si está bien vestido lo acepta. De inmediato lo constriñe a renegar de la fe y a rehusar el honor de los sacramentos. Luego le ordena entregarse al diablo conjuntamente en cuerpo y alma, y atraer a tantos cuanto pueda al grupo.

Se dice por lo común que estas personas llevan en su cuerpo una marca del diablo, como si fuera el vestigio de una liebre o de un gato. Nada de

esto me parece fantasioso. Sería propio de hombres impúdicos no creer en la palabra de tantos jueces que dicen que lo saben por experiencia cierta. Y también porque concuerdan con ello las Sagradas Escrituras (sabemos que toda mentira tiene su origen en la verdad). Pues si bien Dios no tiene necesidad de marcas para conocer a los suyos, quiere sin embargo que usen un signo para entregarse a él y para ser reconocidos por los demás. Como la circuncisión en el Antiguo Testamento y la cruz en la frente en el Nuevo, pues en este último caso fue necesario que el signo resultara evidente y que en el primero fuera oculto, y por ello la marca de la circuncisión fue sucedida por el signo de la cruz, como dijeron San Jerónimo y Gregorio Nacianceno. El diablo siempre imitó esta práctica, primero en relación con los herejes. Ireneo sostiene en el capítulo veinticuatro del libro primero, que los gnósticos marcaban a sus discípulos con un hierro candente detrás de la oreja derecha. Pero también el diablo la puso en práctica con los encantadores, responsables de todas las supersticiones que nacieron de la religión, como enseñan Justino en el *Diálogo con Trifón*, y Tertuliano en el primer libro de la *Carta a su esposa*, en *Sobre la monogamia* y en *Sobre la prescripción de los herejes*: el diablo lava (afirma) verdaderamente a algunos de sus fieles y creyentes, les promete la purgación a causa de este lavado, y los inicia entonces en el culto al Sol. Allí marca a sus soldados en la frente, celebra la oblación del pan y les introduce una representación de la resurrección, rescatando la corona bajo la espada. Por ello no resulta increíble que de manera corriente se diga que el diablo impone a los suyos algunas marcas.

Dado que veo ahora que por falta de tiempo no podré proseguir lo que ya comencé, diré simplemente algo breve que sirva a las buenas costumbres. En primer lugar, ¿por qué motivo el demonio se muestra a los hombres? Creo en verdad que existen siete causas principales. Primero, porque observa que muchos están tan vacíos de la fe como de las restantes cosas y de esa manera parece que están buscando amo o que esperan a su anfitrión. ¿Quién podrá maravillarse de que el demonio, viendo una casa tan bien provista, decida alojarse en ella? Segundo, porque invocado con frecuencia, el diablo decide asistir a quienes no tienen en la boca otras palabras que las siguientes: “Que el diablo me lleve”. Quien por propia voluntad ronda buscando a quien devorar, no rechazará a los que se le entregan de esta manera. Tercero,

a causa de la curiosidad, como se dice en Hechos 11: “Siguieron a las curiosidades”, y en Job 50. Pues no hay nada que convenga más al diablo que la curiosidad, de la que también es muy estudioso. Esta es además la razón por la que hay más brujas que brujos, pues las mujeres son más inclinadas a la curiosidad. Cuarto, a causa de la avaricia. Algunos, presionados por la indigencia, se entregan a la alquimia y otros a las artes diabólicas. Pero por la divina Providencia sucede que jamás unos u otros logran enriquecerse. Quinto, a causa de la obscenidad y de la lujuria, en las que el diablo se deleita enormemente, al igual que todos los brujos. Por ello mismo resulta increíble que una virgen sea bruja. Nos servirán de ejemplo Silene la prostituta y Tyra, la mujer de Simón el Mago, mencionadas por Ireneo en el capítulo veinticinco del libro primero. Y también por Eusebio en el libro segundo, capítulo trece. Existe una fuerte alianza entre la lujuria y la magia, lo que se prueba por los efectos contrarios: los castos verán a Dios, pues está escrito: “Bienaventurados los puros de corazón”. La lujuria, por el contrario, permite ver al diablo. Sexto, por el odio y el deseo de venganza. En 1 Reyes 18 el espíritu maligno se apoderó de Saúl mientras el odio lo consumía.¹³⁸ Le sucedió a una persona que mientras estaba en el campo pensando en cómo herir a un enemigo con el que estaba muy irritado y encarnizado, cuando vio pasar un caballo, pensando que se trataba de un demonio (lo que efectivamente era así) lo siguió; terminó entonces conducido a un lugar en el que nunca pensó encontrar a su adversario, que lo sorprendió y lo mató. Esto que acabo de narrar me lo confirmó alguien a quien el asesino se lo contó. Séptimo, por la tristeza, por la que ya se no se halla consolación en Dios.

Si el diablo puede ser detenido por algún arte

Algunos no creen que el demonio se le aparezca a las personas. Otros, por el contrario, son tan crédulos que estiman que todo lo que se aparece ante sus ojos es un demonio. Unos y otros están equivoca-

138. La referencia no corresponde al primer libro de los Reyes sino al primer libro de Samuel. La cita correcta es 1 Samuel 18, 10.

dos. El primer error nace de diversas causas. Por ejemplo, la impiedad de algunos que no creen que exista ni Dios ni diablo. De estos vemos gran cantidad en el presente, algunos de los cuales incluso alardean abiertamente, diciendo que entregarán todos sus bienes a quien les muestre un demonio. Es por ello que la providencia de Dios permite que el diablo se muestre familiarmente a tanta gente, a fin de que así los ateos acepten lo que no creen, es decir, que existen cosas más allá del mundo. En otros, este error nace de un exceso de fe, es decir, de una fe indiscreta, apoyada sobre una gran testarudez, por la cual se persuaden de que no es cierto lo que se dice sobre los demonios y entonces también ofrecen pagar generosamente a quien les muestre uno.

Ambos errores son causa de que el demonio no pueda o no quiera mostrarse. Sin embargo, lo contrario se colige de las Sagradas Escrituras. Pues en Éxodo 7 y 8 Faraón, tras haber invocado a los diablos, imita algunos milagros de Moisés, como lo interpretan los teólogos que piensan que las serpientes que aquel exhibió eran verdaderas. Si este fragmento puede prestarse a debate, el que hallamos en 1 Samuel 28 es claro: en este caso todos los antiguos concuerdan en que quien aparece tras la invocación no es el mismísimo Samuel sino un demonio.¹³⁹ Así por ejemplo Tertuliano, en *Sobre el alma*, capítulo penúltimo, no admite que creamos que el alma de un santo (o de un profeta) pueda ser arrastrada por demonios, estando probado que Satán mismo puede transformarse en ángel de luz. Y Justino, o quienquiera haya sido el autor de las *Cuestiones que fueron propuestas por los gentiles a los cristianos*, 52. Y San Agustín en la *Segunda carta a Dulcizio*, en *Del cuidado de los muertos*, capítulo 15 y en las *Cuestiones sobre el Antiguo Testamento*, 21. Y San Jerónimo comentando Isaías 5. Y el autor de *Las maravillas de las Sagradas Escrituras*, libro 2, capítulo 11, en San Agustín, tomo 3. Y Euquerio, Anselmo y Strabo comentando Isaías 29.¹⁴⁰ Y Procopio en el fin de los *Comentarios sobre el primer libro de los Reyes*.¹⁴¹ E Isidoro en *Etimologías*, capítulo 9, y mencionada en la cuestión 26, capítulo 5, que comienza con *Nec mirum*. Todos los rabinos también son de la misma opinión, excepto Socodis y Aïa (véase Münster

139. La cita correcta es 1 Samuel 28, 3 ss.

140. San Euquerio († 450).

141. Procopio de Gaza († 528).

sobre este pasaje). Ellos confirman esta opinión por las siguientes razones. Primero, que no resulta creíble que el alma de un santo abandone su lugar de reposo ante la orden de una encantadora. Segundo, que un profeta tan grande jamás habría aprobado por medio de su ejemplo algo tan execrable como la magia. Tercero, que no estaba permitido que Saúl lo adorara. Cuarto, que un espíritu no puede ser visto, a diferencia de un diablo que toma cuerpo. Quinto, por lo que se deduce de estas palabras: “Mañana tú y tus hijos estaréis conmigo”, teniendo en cuenta que el día siguiente ellos no irían a un lugar de reposo sino de tormento. El rabino Rinchi agrega que resulta verosímil que más que por medio de la pitonisa Dios buscara responder a través de los profetas y sacerdotes a los que Saúl había consultado.¹⁴²

Hasta donde yo conozco, solo Justino en el *Diálogo con Trifón* y San Ambrosio comentando Lucas 1 defendieron la opinión contraria. Sus argumentos son, primero, que las Escrituras usan el nombre de Samuel; segundo, dado que dicen “¿Por qué me molestas en mi descanso?”; tercero, porque en Eclesiástico 46 se dice que Samuel profetizó después de su muerte; cuarto, porque anunció eventos futuros que el demonio desconoce. El argumento de los rabinos es que la pitonisa sintió miedo, lo que no habría sucedido si el aparecido hubiera sido Samuel mismo. San Agustín ofrece una sencilla solución a esta cuestión. Aun cuando al espectro se lo llame Samuel y haya preguntado por qué se lo molestó, etc., puede pensarse que ello se dijo según la opinión de Saúl y de la Pitonisa.

Dejo lo que sigue. Solo digo que aunque el alma de Samuel no haya sido convocada por la pitonisa y que el demonio mismo fuera quien se hizo presente, aun así está tan extendida entre el vulgo la creencia de que ciertos nigrománticos pueden invocar las almas de los muertos que no estará de más discurrir sobre la cuestión. Y verdaderamente si solicitamos el consejo de los poetas, no hay casi nada en ellos más frecuente que la referencia a Ulises en la *Odisea* de Homero, canto once.¹⁴³ Y a Virgilio, en el cuarto libro de la *Eneida*, en el que Dido sostiene respecto de cierta bruja: “Por medio de encantamientos ella promete liberar los espíritus que desee y a otros infundirles sobresaltos, detener el agua del

142. Probablemente se refiera a David Kimhi.

143. Homero (c. siglo VIII a.C.).

río, hacer que las estrellas giren en sentido inverso y que los fantasmas de la noche salgan de sus tumbas”.¹⁴⁴ También en la *Pharmaceutrie* Virgilio afirma lo siguiente: “Estas hierbas, estos venenos elegidos en el Puente, Moeris me las dio (crecen mucho en dicho lugar). Con ellas vi como Moeris se transformaba en lobo y de esa forma se perdía en los bosques espesos, y a menudo devolvía las almas a la tumba”. Hay muchas de estas cosas en Luciano, en el sexto libro.¹⁴⁵ Y en Horacio, en las *Sátiras*, libro primero, sátira ocho, donde leemos: “He visto a Canidia ceñida con capa negra, con los pies desnudos y los cabellos sueltos, urlando con Sagana (la palidez hacía que ambas resultaran horribles de ver). Con sus uñas comenzaron a escarbar la tierra y desmembraron a mordidas una corderita negra, por medio de cuya sangre mezclada invocaron a las almas para exigirles que respondieran”.¹⁴⁶

Pero dejando de lado estas fábulas y la opinión vulgar, es necesario decir con firmeza que las almas no pueden ser invocadas por medio de ningún arte, y aun cuando pudieran serlo, no sabrían predecir el futuro. Así opinan Tertuliano e Isidoro en los mencionados fragmentos, San Crisóstomo en la homilía veintinueve de *Sobre San Mateo*, y todos los restantes antiguos autores cristianos.

Ahora bien, aceptado que por medio de este arte las almas no pueden ser llamadas, ¿pueden al menos aparecerse? Respecto de este tema existen cuatro opiniones. La primera es la de aquellos que sostienen que las almas no aparecen jamás, y que si alguien afirma haber visto una es porque está afectado por vanas visiones. Quienes esto sostienen lo fundamentan negando que exista el Purgatorio y por ello deducen que las almas no pueden ser arrancadas ni del Cielo ni del infierno. Creer que las almas no aparecen por este motivo es herejía, mientras que simplemente creerlo no lo es. Pero erróneamente Lavater y otros calvinistas niegan que las almas se aparezcan y ello a causa de que no creen en la existencia del Purgatorio.¹⁴⁷ En ello siguen a su doctor Calvino, que en el libro tercero de las *Instituciones*, capítulo 15, niega que las almas gocen

144. Publio Virgilio Marón († 19 a.C.).

145. Luciano de Samosata († 181).

146. Quinto Horacio Flaco († 8 a.C.).

147. Ludwig Lavater († 1586).

de la vida eterna antes del Día del Juicio. Y sin embargo, dado que los ángeles buenos y malos se nos aparecen ¿por qué no podrían hacerlo las almas? La segunda opinión es la de los cristianos antiguos: jamás es necesario creer que un alma se ha aparecido aun cuando algunos aseveren que la han visto. Así opinaban Tertuliano y Crisóstomo en los fragmentos mencionados. Y también el mismo Crisóstomo en la segunda y cuarta de las *Homilías sobre Lázaro*. Y en San Ambrosio, el autor de las *Cuestiones sobre Antíoco*, 11 y 13. Y Teofilacto en *Sobre Mateo* 8. Bartolomé de Brescia en el canon *Non sciendum*, trece, cuestión segunda, dice que la opinión de los jurisconsultos es que se trata de puros fantasmas.¹⁴⁸ Estos autores no difieren de los primeros sino por la razón que ofrecen, pues ellos sí creen en el Purgatorio. La tercera opinión es la vulgar: las visiones que afirman ser almas son efectivamente eso, almas. Pero es necesario ver cómo se debe creer en ello.

Sabemos pues, en suma, que las almas se aparecen algunas veces, aunque pocas. Ello se prueba primeramente a partir del libro *Del cuidado de los muertos*, en San Agustín capítulos quince y dieciséis. No se puede negar (sostiene el autor, quienquiera sea), sino con desvergüenza, que en ocasiones las almas de los difuntos se nos aparecen. Lo prueba a partir de algunas experiencias, aunque él mismo es de la opinión de que se trata de algo que no ocurre con mucha frecuencia. Ahora bien, si en Mateo 17 Elías y Moisés aparecen por la voluntad de Dios, ¿por qué no creeremos que por el mismo poder las almas de los muertos se nos aparecen algunas veces también?

¿Pero cómo se puede discernir si lo que se nos ha aparecido es un alma o no? Pienso que hay que actuar de la siguiente manera. A veces ocurre que no es alma lo que aparece, ni tampoco ángel bueno o malo, sino la pura imaginación del hombre, bien temerosa o bien airada. Como sucede con algunos que viendo piedras en las tinieblas piensan que están viendo almas. Por otro lado, pienso que el ángel bueno se aparece, lo que creo que sucede cuando alguien se propone hacer una obra buena en caso de que el alma de un familiar aparezca. Al contrario del demonio, que fue presto a presentarse ante Saúl en 1 Reyes 28.¹⁴⁹

148. Bartolomé de Brescia († 1258).

149. La referencia correcta es 1 Samuel 28.

De ello puede servir de ejemplo lo que recoge Damasceno en el *Sermón sobre la oración por los difuntos*, tomado de Paladio: un hombre dudaba si correspondía rezar por los muertos, y mientras evaluaba las evidencias que tenía delante suyo oyó una voz que decía “las oraciones nos resultan beneficiosas”. Si tengo que abrir juicio creo que se trató de un ángel bueno, que actuó porque la acción era bondadosa. En tercer lugar, pienso que el diablo en ocasiones aparece para engañar. Como nos da fe más que suficiente el ejemplo de Laon tan claro y notable que nadie puede negarlo. En cuarto lugar, estimo que en ocasiones aparece el alma misma, o bien para favorecernos (como se hicieron presentes Moisés y Elías), o bien para su propio provecho cuando exigen algo.

¿Qué remedios hay que usar en estos casos? Respondo: en parte prudencia y en parte piedad. La prudencia exige, por ejemplo, que se les crea menos a las mujeres que a los hombres de naturaleza más tímida. Y menos aún a los hombres miedosos que a los seguros de sí mismos. Por otro lado no pensemos que los remedios de la Iglesia deben usarse en estos casos antes de que la cosa resulte cierta. En cuanto a la piedad: cuando el caso resulte claro cabe usar los remedios de la Iglesia, exorcismos, limosnas, ayunos, oraciones, etc. Pero regresemos al camino del que nos apartamos. ¿Los demonios pueden ser llamados o alejados por medio de cualquier cosa? Las cosas con las que nosotros entendemos que ello puede hacerse son muy diferentes. Algunas son divinas: como la voluntad de Dios, gracias a la cual Jesucristo mismo expulsó a los demonios. Otras son naturales, como piedras, hierbas, flores. Otras no son ni divinas ni naturales, sino que se trata de cierta propiedad moral, significativa por la propia institución de los hombres. Como las voces por medio de las cuales los caballos son detenidos o excitados a la acción. Finalmente, un último grupo solo tiene virtud de signos privados: como cuando llamamos a alguien por un gesto de la mano que para otra persona podría significar que la estamos alejando. Verdaderamente Jesucristo con barro y saliva sanó a un ciego, desde el momento que la saliva significa la virtud divina y el barro la virtud natural. Toda magia y superstición nace de una perversa imitación de las cosas sagradas. También de manera ocasional las cosas divinas pueden estar mezcladas con las naturales. Por tanto, con este primer género de cosas sagradas parece que los demonios pueden ser atraídos siempre y cuando ello resulte de acuerdo a las Sagradas Escrituras: todas las veces que los magos usan

cosas sagradas para atraer a un demonio (como sacramentos, el signo de la cruz, palabras del Evangelio), si se hace presente es de creer que lo hizo no por la virtud de estas cosas sino por su propia voluntad, o porque allí había otras cosas mezcladas con las primeras.

Cabe preguntarse al respecto si pueden ser atraídos por cosas naturales, tal como alardean los magos. Leemos en 1 Samuel 16 que cada vez que el espíritu maligno del Señor atormentaba a Saúl, David tomaba el harpa y con el sonido el rey se recreaba y mejoraba. Pues el espíritu maligno se alejaba de él. Y en 2 Reyes 3 vemos que Eliseo, queriendo profetizar, ordenó que le llevaran un músico instrumentista, como si el buen espíritu debiera ser atraído por este medio. Y en Tobías 6 el demonio Asmodeo es expulsado por medio de un pequeño pedazo de hígado. Josefo en el *Libro de las Antigüedades*, capítulo octavo, escribe que fue testigo de cómo un joven judío expulsó un diablo delante de Vespasiano, mostrándole un anillo para nariz en el que estaba encerrada una raíz, que según Salomón había escrito, poseía la virtud de alejar a los demonios.¹⁵⁰ En el *Libro de la preparación evangélica*, capítulo 6, Eusebio se pregunta: ¿qué divinidades son aquellas arrojadas a una miseria tan grande como la de ser detenidas por los hombres? Pues la naturaleza divina es del todo impasible. ¿Cómo podrán ser dioses los que por algunos hábitos, paños, figuras, colores, flores y ciertas palabras ineptas y bárbaras, son dominados por los hombres como por medio de lazos? San Agustín, en el libro veintiuno de *La ciudad de Dios*, capítulo sexto, afirma que los demonios son atraídos para habitar por criaturas que no fueron hechas por ellos sino por Dios, gracias a diversas cosas delectables según su diversidad, no como se atrae a los animales por medio de la comida, a los espíritus gracias a signos convenidos según el placer de cada uno: por diversos géneros de piedras, hierbas, animales, cantos, ceremonias. Psellos en el *Libro de la demostración*, capítulo último (extraigo la referencia de la *Summa* de Marcos de Éfeso), afirma que los demonios son atraídos y espantados por cosas naturales, entre las que incluye una espada desenvainada (que si bien no es propiamente algo natural, sin embargo actúa de manera natural) y sostiene que por ella el diablo y el león son expulsados. Josefo en el libro séptimo de *La guerra*

150. Tito Flavio Josefo († 101).

de los judíos, capítulo veinticinco, escribe que existe un lugar llamado Baaras en el que crece una hierba del mismo nombre, poseedora de la virtud de expulsar demonios. De esta manera puede resultar menos fantástico lo que sobre Aglaophotis y Phoetis escribe Plinio, en el libro veinticuatro, capítulo diecisiete.¹⁵¹ Y Eliano en el libro decimocuarto de *Sobre los animales*.¹⁵² Y Dionisio Africano¹⁵³ y Sinesio¹⁵⁴ en la hoja 92.

Ahora bien, si los demonios son atraídos por cosas naturales, ello puede entenderse de cuatro maneras. La primera, prontamente por su virtud, como el fuego atrae el oro puro y aleja el impuro. De esta forma resulta verdadero que las cosas naturales no pueden atraer demonios. En primer lugar, porque carecen de materia. Y una cosa material no puede por su propia virtud actuar contra una espiritual. Incluso aun cuando los demonios fueran corporales, poseen sin embargo una voluntad libre. Y por ello no pueden ser atraídos u alejados sino por una aprehensión violenta. La segunda manera es impropriamente, a causa de la voluptuosidad o irritación que aportan las cosas naturales, como cuando decimos que alguien se siente atraído por un lugar bello y expulsado por uno desagradable. Tampoco de esta manera las cosas naturales actúan sobre los demonios, dado que carecen de cuerpos y allí donde no existen los cuerpos no puede haber ni voluptuosidad ni dolor ni simpatía. Pues aun cuando Sinesio, Eusebio e incluso San Agustín hayan sido de la opinión contraria, no es necesario maravillarse tanto: pues en su tiempo se estimaba que todos los ángeles, buenos y malos, tenían cuerpos. Se inspiraban en los ejemplos antes mencionados, el de Asmodeo alejado por el humo de hígado, el del buen espíritu atraído por Eliseo por medio de un músico, y por el contrario, el del espíritu malvado alejado por el arpa de David. Sin embargo, los teólogos interpretan que Asmodeo no fue expulsado por la virtud del hígado sino por la voluntad de Dios. Como en Juan 9: Jesucristo curó los ojos del ciego de nacimiento no por la virtud del barro sino por la suya, como todos los días los pecados son sanados por medio de los sacramentos. Pues

151. Plinio el Viejo († 79).

152. Claudio Eliano († c. 235).

153. Dionisio de Alejandría († 264).

154. Sinesio de Cirene († c. 413/414).

Dios posee la costumbre de hacer algunas cosas solo por medio de un guiño o de una palabra, aunque a veces se acomoda a la naturaleza de las cosas, es decir, agregando algo casi como si fuera un medicamento, aunque no tenga virtud para actuar. Así, cuando sanó con barro los ojos del ciego de nacimiento, para ponerle allí una cosa exterior se acomodó a nuestra naturaleza. Y al hacerlo por medio de algo que parecía del todo contrario a lo que se quería conseguir quiso mostrar su poder. Que esta es la interpretación verdadera se deduce del pasaje de Tobías en el que vemos que Rafael atrapó al diablo y lo encadenó en el desierto interior de Egipto. Alguien dirá que ello resulta contrario al capítulo 6 del mismo libro, en el que el ángel interrogado por el hijo de Tobías responde: “Si se pone sobre los carbones una pequeña parte del corazón del pez, con ello se alejan toda clase de diablos”, palabras que parecen significar la existencia de una virtud natural en dicho corazón. Respondo que ello se debe remitir a Jesucristo por misterio y alegoría doble. La primera es de Próspero en el *Libro de las promesas y predicciones*, parte 2, capítulo 39, donde interpreta que con la eventración del pescado Asmodeo fue expulsado, es decir, muerto Jesucristo el diablo sería expulsado del mundo. Y piensa que la misma alegoría se halla en Juan 22: “Tras encontrar una pieza de plata en un pescado eventrado, pagó con ella el impuesto”.¹⁵⁵ Pues dice que de la misma manera los hombres tomamos nuestra redención de Jesucristo abierto en la cruz. La otra alegoría se encuentra en Nicolás de Lira, comentando 1 Reyes 16: el humo significa la oración que parte del interior de nuestro corazón.¹⁵⁶ Por la virtud de la oración el demonio fue expulsado. En Mateo 17 y en Marcos 9 esta clase de demonios no son alejados sino por medio de la oración y el ayuno. El humo que los aleja representa las oraciones, como se puede ver en el capítulo octavo del Apocalipsis. Que Jesucristo fuera llamado pescado por los antiguos, en griego ΙΧΘΥΣ, deriva, según *La ciudad de Dios* de San Agustín, libro dieciocho, capítulo veintitrés, de las adivinaciones de la Sibila Eritrea, que por medio de versos acrósticos extrae la primera letra de cada palabra del verso Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, es

155. La cita correcta corresponde a otro de los Evangelios sinópticos: Mateo 17, 27.

156. Nicolás de Lira († 1349).

decir, “Jesús Cristo Hijo de Dios, Salvador”. Por este motivo Cicerón en el segundo libro de *Sobre la adivinación* prueba que los versos de las sibilas no parten de un espíritu agitado o impulsado por el furor sino concentrado. San Agustín reproduce estos versos en el fragmento ya citado. De la misma opinión es Próspero en el libro antes mencionado: IXΘΥΣ nuestros mayores en las Santas Escrituras lo interpretaron como pescado, coligiendo a partir de los versos sibilinos que de dicha palabra se desprende “Jesús Cristo Hijo de Dios, Salvador”. Concuerta Tertuliano, cuando en el libro primero de *Sobre el bautismo* dice que las crueles víboras y áspides, las serpientes y los basiliscos, buscan los lugares secos y sin agua, mientras que nuestros pequeños peces viven en el agua según nuestro pez IXΘΥΣ, JESÚS CRISTO. Cabe notar que por estos crueles animales se representaba a los herejes que no tenían buena opinión del bautismo. Por el contrario, los cristianos que son bautizados son llamados pequeños peces, tanto a causa de Jesús Cristo IXΘΥΣ, como por el hecho de haber sido serpientes llenas de veneno antes del bautismo, tras el cual se convirtieron en pequeños peces vacíos de toda ponzoña. Ello se relaciona con la naturaleza de los peces, que ciertamente está libre de todo veneno. Incluso las serpientes acuáticas lo están, a diferencia de las terrestres. De una tercera manera se puede entender que los demonios son atraídos o alejados por cosas naturales: no porque actúen contra ellos sino contra los hombres, o bien disponiéndolos a los efectos que el demonio quiere ejercer sobre ellos o bien obstaculizando dicha disposición. De esta forma resulta verosímil que el demonio acostumbrara apartarse de Saúl cuando el arpa sonaba, y que el buen espíritu de Eliseo se sintiera atraído cuando el instrumentista hacía su trabajo. Moisés no tuvo necesidad de tal ayuda porque fue más excelente que cualquier otro profeta. Muchas otras cosas sobre esta cuestión menciona el rabino Moisés egipcio en el libro *Moré*, y en los *Trece artículos*. Según la tercera manera, los demonios pueden ser llamados o expulsados por cosas naturales como si se tratara de signos instituidos por los mismos demonios, como afirma Eusebio en el libro cuarto de *La preparación evangélica*, capítulos sexto y séptimo, de la misma forma en que algunos jefes reúnen a sus soldados en la guerra por medio de diversas señales. De manera similar los magos, encantadores y brujos atraen al diablo por medio de un pacto secreto o bien corpóreo, como dijimos más arriba. Por ello cuando durante el juicio

confiesan haber empleado alguna cosa derivada de dicha relación, no caben dudas de que deben ser castigados por haber hecho pacto con el diablo. Otras veces mezclan cosas naturales con divinas, pretendiendo imitar nuestra religión, que en ocasiones a las palabras les agrega el agua. Por ello a veces la cera, por ejemplo, o la lana o cualquier otro paño, lo combinan con los sacramentos de la Iglesia, o con algún salmo. Todas estas cosas son supersticiosas y muestran cierto pacto o secreto o expreso con el diablo.

Antes de que hablemos de las cosas sobre las que el demonio puede ejercer su poder quiero detenerme en la cuestión de si resulta lícito llamar a los diablos. Verdaderamente es algo maravilloso ver con qué severidad las Santas Escrituras lo prohíben en Levítico 19: “No acudiréis a los magos ni consultaréis nada a los adivinos volviéndoos impuros a causa de ellos, Yo Soy el Señor vuestro Dios”. Estas últimas palabras agregadas poseen tal virtud que expresan lo que está prohibido hacer, porque de lo contrario se comete idolatría. En el capítulo 20 se dice que el hombre o la mujer que tengan espíritu pitónico o de adivinación serán condenados a muerte, lapidados, y su sangre caerá sobre ellos. Y en Deuteronomio 18: “Cuando entres en la Tierra que el Señor te dará, cuídate de imitar las abominaciones de las naciones que allí se encuentren. Que no haya entre ustedes nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, o que interroge a los adivinos, o que preste atención a los sueños o al canto de las aves, y que no haya ningún brujo o encantador ni nadie que demande consejo a los espíritus familiares o a los adivinos, o que pregunte la verdad a los muertos. Pues el señor abomina de todo ello. Y a causa de estas maldades el Señor desposeerá a dichas naciones. Tú serás perfecto y sin mácula delante de Dios. Estas naciones a quienes desposeerás escuchan a los encantadores y a los adivinos, pero tú has sido instruido de otra manera por tu Señor”, etc. En 2 Crónicas 33 se incluyen entre las impiedades de Manasés la de haber prestado atención a los sueños, haberse dado a las artes mágicas y tener a su lado intérpretes de sueños divinos. Hay otros testimonios similares en Isaías 8 y en Jeremías 28. En Hechos 9 se lee que los libros de quienes buscaron curiosidades fueron quemados.¹⁵⁷ Se hizo así para que nadie se abusara bajo ningún pretexto o creyera que no

157. La cita correcta es Hechos 19, 19.

había nada malo en pretender alcanzar la verdad de dicha manera. Pues las Escrituras enseñan de manera absoluta que resulta una atroz maldad recibir el consejo del diablo de cualquier manera que sea. La razón es muy sencilla. Los diablos solo pueden ser invocados de tres formas diferentes: ubicándonos nosotros como superiores a ellos, como sus iguales o como inferiores. Dios no permite que lo hagamos como superiores, aun cuando por su autoridad el diablo pueda ser constreñido. Si usurpamos dicha potestad estaríamos actuando como servidores que se arrojan autoridad partiendo de cartas de sus superiores falsificadas, o temerariamente por nuestra mera autoridad, lo que se opone a las Escrituras, que nos enseñan que somos inferiores a los demonios. Tampoco podemos invocarlos como sus iguales, tratándolos de manera amigable o como inferiores, es decir, obligándonos a ellos por medio de juramentos, pues Dios no quiere que tengamos ninguna clase de comercio con los diablos. Agreguemos que consultar al demonio, a los adivinos o a cualquier otro, a propósito de las cosas por venir, es querer hacerse Dios: “Pues solo Él conoce tales cosas”.

En qué cosas el diablo puede ejercer su poder

Existen tres clases de cosas sobre las que el diablo puede ejercer su poder: los bienes del espíritu, los del cuerpo y los exteriores.

Por bienes del espíritu nos referimos al entendimiento y a la voluntad. Sobre el entendimiento el diablo ejerce su poder de tres maneras: obstaculizando los sentidos, persuadiendo y por medio de las artes adivinatorias. Que el demonio puede obstaculizar los sentidos se prueba por las Escrituras, tanto por el ejemplo de Saúl cayendo en estado de furor en 1 Samuel como por el de los lunáticos mencionados en Mateo 17, cuyos sentidos no cabe dudar que estaban siendo bloqueados por el demonio en cierto momento. Existen también medicamentos que tienen la capacidad de turbar los sentidos, virtud que el diablo conoce mejor que nadie. Los teólogos explican que el diablo no actúa contra el entendimiento sino que perturba la parte capaz de la fantasía, de tal manera que no la deja cumplir con su función. Hace lo mismo cuando retiene a los hombres por un largo período en un determinado orden de maldad. Pues quienes se han abandonado por mucho tiempo al amor o a la avaricia se han acostumbrado a tener el espíritu turbado. Dado

que en ocasiones el diablo produce este efecto, sus ministros alardean de su capacidad de aturdir a los hombres y de ponerlos fuera de sí.

Lo referido a la persuasión lo dejo para otro momento. Resta hablar del arte de adivinar. Al arte de la adivinación, buena o mala, los griegos la llamaban mancia o magia. Lo dividieron en una cantidad casi interminable de especies, como leemos en un gran observador del método de la adivinación como Plinio, en el séptimo libro, capítulo cincuenta. En nuestro tiempo algunos afirman que existe una magia natural, es decir, tomada de las cosas naturales, y una diabólica. Esta división es tomada de Psellos, en el libro 9, capítulo 23. Otros han dicho más exactamente que existe una magia pneumática, esto es, originada en la inspiración divina, una magia físico-natural o artificial, y una magia común o popular, propia de las personas ignorantes y compuesta por algunas observaciones tomadas de las viejas. En cuanto a mí, pienso que se debe dividir la magia en natural y no natural. A su vez, la no natural se divide en divina, como la profecía, dado que implica una cierta facultad de adivinar, y en diabólica, que se inspira en los demonios malignos. Un tercer tipo es mezclado, es decir, compuesto, parte diabólica y parte natural. Esta última especie es muy perniciosa, dado que induce a los hombres a confundir la magia diabólica con el buen nombre de la natural. Recuerdo a propósito lo que tenía costumbre de decir un excelente matemático: que muchos estudian las matemáticas solo con la intención de recubrir con su honesto nombre las artes diabólicas de la adivinación. Este tipo de personas se asemejan a las mujeres que se casan por su adulterio.

La magia posee tantos géneros como cosas naturales existen. Una deriva de los astros y se llama astrología. Otra deriva del fuego y se llama piromancia. Y así, derivadas de otras cosas, como del agua, del aire, de las hierbas, de los árboles. Hay que tomar en cuenta que las cosas naturales son conjuntamente causas y signos de las cosas futuras. Como en Génesis 1, donde vemos que el sol y la luna fueron creados como signos y tiempos. Otras veces, por el contrario, son efectos y signos, como el eclipse es el efecto de la interposición de la Tierra y el signo de la misma interposición. Por otro lado, las cosas naturales son tales que en ocasiones poseen una causa común con aquellas sobre las que se funda la adivinación. Por ello en Mateo 16 Jesucristo dice: “Cuando ustedes ven el cielo rojo afirman que el día posterior será claro y sere-

no”, dado que el cielo tiene dicho color. Pues el resplandor del sol y de la luna es signo de serenidad no porque sea su causa, sino en tanto es efecto de la serenidad futura. A veces solo son signos instituidos para significar. Como en Génesis 19, donde leemos que el arco iris en el cielo fue instituido por Dios para significar que no habrá nunca más otro diluvio.¹⁵⁸ A veces son signos de las cosas pasadas o futuras, pero es solo gracias al permiso de Dios que suceden contra el orden natural. Como cuando el sol detiene su curso en Josué 10, retrocediendo diez grados. Y en Isaías 18.¹⁵⁹ También se oscureció el cielo mientras Jesucristo padeció su muerte y pasión, y se oscurecerá hacia el fin del mundo como se ve en Lucas 23. Cabe decir lo mismo de la estrella que iba delante de los Reyes. Todas estas cosas se llaman prodigios. Tengamos entonces por regla general que toda adivinación derivada de cosas naturales que no son ni la causa ni los efectos ni tienen causa común, es diabólica o ciertamente muy sospechosa, a menos que se verifique que tiene origen divino. Como si alguien adivinara que otro será ahorcado o que a alguien le robarán alguna cosa, pues no existe ninguna cosa natural que puede significar nada de ello. Cabe notar también que importa mucho la intención con la que alguien adivina por medio de cosas naturales. Pues hay quienes piensan que por medio de ellas pueden realmente conocer las cosas futuras. Si lo dicen por ignorancia no merecen otra cosa que recibir una enseñanza. Otros, dudando de la virtud de las cosas naturales, sin embargo, se esfuerzan por adivinar y estos incurren en una falta mucho mayor y merecen ser reprimidos como personas curiosas. Otros, sabiendo muy bien que de las cosas naturales no se puede extraer ningún juicio, sin embargo bajo este pretexto practican el arte diabólico, y estos sin ninguna duda deben ser quemados.

La adivinación diabólica y la combinada fueron inventadas por los demonios a imitación de la divina. Cabe notar que la divina se hace a veces sin cosas externas (como Elías profetizaba sin ningún tipo de ceremonia) y en ocasiones con cosas externas (como en 2 Reyes 3 y 29, donde se hace mención de un músico que fue empleado para que

158. La cita correcta es Génesis 9, 12 ss.

159. La cita correcta es Isaías 38, 8 ss.

Eliseo pudiera profetizar, así como en otras oportunidades se recurría a una danza).¹⁶⁰ De la misma manera, en ocasiones el demonio hace creer que él solo adivina y otras veces ordena recurrir a cosas externas. Sin cosas divinas hace adivinar a todos quienes velan o duermen, a imitación de las cosas divinas.

Quienes están en estado de vigilia lo hacen de cuatro maneras. La primera, porque habita entre ellos y les habla secretamente a sus almas. Esta forma se puede llamar pseudoprofecía, sobre la cual tanto se habla en las Sagradas Escrituras.

La segunda: así como el espíritu de los profetas se agitaba de tal forma que parecían insensatos (como en 1 Samuel 19, donde vemos a Saúl actuando como los profetas, que adivinaban desnudos y danzando), de igual manera el diablo atormenta a los suyos con gran entusiasmo. Entiendo que esta forma de inspiración y furor diabólico era la que caracterizaba a las sibilas (aunque no ignoro que algunos autores piensan de otra manera), quienes sin embargo, empujadas por la voluntad divina, debieron decir la verdad, como en el Evangelio el diablo es obligado a decir “Tú eres el hijo de Dios”.

La tercera forma es la que resulta ordinaria en el hombre, como el espíritu bueno que ocupaba siempre a Moisés. Se los llama magos, espíritus de pitoniso. Sobre ellos se han abiertos juicios diversos. Orígenes pensaba que algunos poseían ya desde la infancia su propio espíritu pitónico. Metodios escribió un libro en contra de esta opinión. Otros llaman pitónico a todo espíritu maligno de adivinación. Algunos, a quienes adivinaban por medio de los astros. O a través del vientre. Así deberían entenderse los pasajes de las Escrituras en los que se trata de los pitónicos, como se colige de los autores profanos. Platón, en el *Timeo*, escribió sobre cierto Euriclo pitónico.¹⁶¹ Aristófanes hace alusión a su manera de adivinar en la página ciento cuarenta.¹⁶² Por ello sabemos que se trataba de un espíritu que permanecía en el vientre, hablando por el estómago, el ombligo o las partes pudendas. Del mismo modo Plutarco en *Sobre los oráculos* afirma que no resulta creíble que Dios

160. La referencia es parcialmente errónea, pues 2 Reyes posee solo veinticinco capítulos.

161. Platón († 348/347 a.C.).

162. Aristófanes († 385 a.C.).

entre en un hombre como hacen los engastromitas en los pitónicos.¹⁶³ Jámblico en *Sobre los misterios egipcios* se burla de los dioses de los gentiles que adivinaban por sus miembros. Orígenes al comienzo del séptimo libro de *Contra Celso* (lo que también explica Eustasio respecto del séptimo canto de la *Iliada*) comenta que la adivina de Apolo Pitio Delfico profetizaba de tal forma que el demonio hablaba a través de los órganos de la generación.¹⁶⁴ A partir de este argumento puede probarse que no se trataba de dioses. Lo mismo sostiene San Crisóstomo en *Sobre la primera Epístola a los Corintios*, homilía 29. Agreguemos la opinión de los hebreos, quienes (como dice el Gerundense, 21 y 28, sobre el libro del Éxodo) afirmaban que existen pitones que habitan en el vientre y hablan por el ombligo o el pecho, llamados sternomitas.¹⁶⁵ Celio en el libro cuarto, capítulo décimo, escribe que vio a una mujer llamada Jacquette que tenía un espíritu pitónico que hablaba en ocasiones por el ombligo y en ocasiones por el pecho, a veces con claridad de cosas pasadas y otras de manera oscura sobre eventos futuros.

La cuarta manera es cuando el diablo habla al oído, que fue la forma en que Dios reveló a Samuel que debía ungir a Saúl. Esta forma no tiene nombre pues no ha sido resaltada de manera especial por los autores. Sin embargo, yo puedo decir por experiencia que existe. Un cierto adivino, mientras se lo interrogaba, solía decir: a tal hora ello se me revela al oído. A esta especie se la puede llamar enotismo o inabrición, palabra que San Hilario usurpó pues antes tenía otro significado.

La adivinación también se hace a partir de los sueños. Ahora bien, dado que los sueños son muy diversos y diferentes, para que puedan discernirse los verdaderos de los falsos conviene clasificarlos según la causa, la forma en que se manifiestan o el fin. Del fin no voy a hablar. Pero si miramos la causa, el sueño es de cuatro clases diferentes. La primera es divina, como fueron los de José, Faraón o Nabucodonosor. La segunda es diabólica. La tercera es natural, como cuando los pituitosos sueñan que lloverá. La cuarta es animal y procede del pensamiento o de

163. Plutarco de Queronea († 120).

164. Eustasio de Tesalónica († 1198).

165. Rabino Mosé ben Nahmán, también conocido como Nahmánides o Ramban († 1270).

los afectos, como testimonia Gregorio Nacianceno. Si miramos la forma, existen cinco clases de sueños. El primero recibe el nombre general de sueño. El segundo es llamado visión. El tercero, oráculo. El cuarto, sueño o insomnio que se ve mientras dormimos. El quinto, fantasma o aparición. Así lo considera Macrobio en el primer libro del *Comentario sobre el sueño de Escipión*, capítulo 3.¹⁶⁶ Y San Agustín en *El espíritu y la letra*, capítulo 25, tomo 3. El sueño propiamente dicho es el que nos muestra un caso por medio de una cosa oscura. Como el de Jacobo en Génesis 16 sobre la escalera.¹⁶⁷ Y el de José en Génesis 31 sobre las gavillas.¹⁶⁸ También los de Faraón, su copero y Nabucodonosor. Del mismo género es el sueño que menciona Epifanio en la *Vida de Helí*.¹⁶⁹ Y Gregorio Presbítero en la *Vida de Teodoro*.¹⁷⁰ Y el de Policarpo, quien mientras dormía vio en sueños que su almohada ardía, como narra Eusebio, libro 4, capítulo 14. Los sueños con estas características no son naturales. Pues ninguna cosa natural puede significar por medio de una cosa oscura otra más clara. Por ello es necesario que estos sueños sean divinos, como leemos en las Sagradas Escrituras, o diabólicos, como observamos en las letras profanas. Hallamos un ejemplo en Heródoto referido a la hija de Polícrates el tirano, que soñó que se elevaba hasta lo alto embelesada por el sol, que la ungía.¹⁷¹ También el sueño de Simón el Ateniense, que narra Plutarco en su vida.

La visión se produce cuando vemos abiertamente lo mismo que va a suceder. De esta especie usualmente son los que provienen de causas naturales o animales. Apenas se encuentran ejemplos de esta clase en las Sagradas Escrituras. San Agustín en *Confesiones*, capítulo once y en el libro octavo, capítulo doce, narra el sueño de su madre Santa Mónica, quien soñó que su hijo llegaba poco antes de que en efecto lo hiciera. Plinio en el séptimo libro, capítulo 50, dice que Cornelio Rufo perdió la vida tras soñar que ello

166. Macrobio († c. 430).

167. La cita correcta es Génesis 28, 10 ss.

168. La cita correcta es Génesis 37, 6 ss.

169. Epifanio de Salamina († 403).

170. La referencia probablemente remita a Gregorio de Nisa, autor de una homilía sobre Teodoro de Amasea.

171. Heródoto de Halicarnaso († 425).

iba a sucederle. Galeno en el libro *Sobre el diagnóstico de los sueños* escribe que alguien soñó que una de sus piernas se convertía en piedra, y luego de ello quedó efectivamente parálítico.¹⁷² Septimio Severo no llamó Antonino a su hijo por otro motivo que el haber soñado que alguien así llamado lo sucedería, como escriben Spartiano¹⁷³ y Xifilino.¹⁷⁴ Teodoreto, en el quinto libro de sus *Historias*, capítulo sesenta y siete, narra que Teodosio soñó que Melesio, a quien nunca había visto (pues lo conoció a través de este sueño) colocaba sobre su cabeza la corona del Imperio.

Oráculo es cuando alguna cosa se anuncia a quien duerme. Ello puede suceder solo por opinión, es decir, cuando en realidad nada se anuncia pero a una persona puede parecerle que sí. No diré nada sobre esta clase de oráculo porque no guarda relación con nuestro tema. Los oráculos también pueden suceder de verdad. Y ello, o bien por intervención de Dios, o bien del diablo. Si provienen de Dios, los oráculos pueden ser de cuatro maneras. Algunas veces Dios hace los anuncios por sí mismo. Como cuando en Génesis 20 le fue transmitido a Abimelec que Sara era la mujer de Abraham. En Mateo 2 vemos que a los magos se les indica que regresen por otro camino. Otras veces los oráculos son anunciados por un ángel, como cuando a San José se le advierte que debía primero huir a Egipto, para luego regresar a Judea e instalarse en Galilea. También en Hechos 27 es un ángel el que le avisa a San Pablo que nadie perecerá a causa del naufragio. En ocasiones Dios amonesta por medio de hombres vivientes, que se les aparecen a otros en sueño, como en Hechos 16, donde leemos que San Pablo soñó que un hombre oriundo de Macedonia le rogaba que fuera a su tierra para ayudarlos. En otras oportunidades Dios se vale de hombres muertos: como es el sueño que San Agustín describe en el libro *Del cuidado de los muertos*, capítulo 11, referido a un milanés que recibió en sueños una advertencia. Y el sueño que narra Casiano en el libro 8, capítulo 17, referido a la invención de las reliquias de San Esteban.

La visión por sueño sucede cuando lo que pensamos y deseamos no lo vemos en estado de vigilia sino durmiendo. Así interpretan algunos que fue el sueño de San Pablo en Hechos 16, en el que el macedonio le

172. Galeno de Pérgamo († c. 200/215).

173. Aelio Spartiano (seudónimo de un autor desconocido de fines del siglo iv).

174. Juan Xifilino († fines del siglo xi).

ruega que fuera a su país para ayudar a su pueblo. Y el sueño de Juan el Monje mencionado por San Agustín en el libro *Del cuidado de los muertos*.

Aparición es cuando vemos cierta forma que o bien es algo o bien no es nada. Esta clase de sueño es muy natural.

En cuanto a los sueños existen cuatro opiniones. La primera es que todos provienen de Dios y que tienen algo de divino, aun cuando no los entendamos como Homero en la *Ilíada*. O como Filón. Esta opinión parece ser muy antigua y para refutarla Aristóteles escribió un libro sobre la adivinación por medio de los sueños. La razón para oponerse a esta opinión es que tanto los malvados como los buenos sueñan, lo que no sucedería si todos los sueños provinieran de Dios. La segunda opinión es que todos los sueños son naturales. Así lo cree Aristóteles y también Galeno en *Sobre el diagnóstico de los sueños*. La tercera opinión es que no solo los sueños son naturales sino que incluso pueden ser excitados por cosas naturales, como los oráculos. Así opina Plinio en el libro treinta, capítulo dieciocho, cuando dice que en Bactriana existe una piedra preciosa llamada eumeces, parecida a un pedernal, que colocada bajo la cabeza hace que los sueños devengan oráculos. Todo ello resulta contrario a las Sagradas Escrituras, que prohíben en Deuteronomio 18 prestar atención a los sueños.¹⁷⁵ En 2 Crónicas 33 se ordena que nadie observe los sueños. Manases fue culpado porque lo hacía. Lo mismo en Isaías 55 y en Jeremías 23 y 24. La cuarta opinión concuerda más con la verdad y la religión: es la que sostiene que el sueño, la visión y el oráculo vienen de Dios. Mientras que las otras visiones, las que suceden cuando se duerme, y los fantasmas, provienen de causas naturales, como afirma Macrobio en el libro primero del *Comentario sobre el sueño de Escipión*, capítulo tercero. Por otro lado, para discernir cuándo se le debe creer a los sueños y cuando no, es necesario observar esta regla: si la cosa sobre la que soñamos es tal que puede tener causa natural o animal, hay que creer que se trata de un sueño diabólico, a menos de que resulte evidente que es divino. Luciano no creyó de manera inopinada que había soñado con las reliquias de San Esteban; por ello rezó, tras lo cual volvió a soñar lo mismo dos o tres veces, y tras nuevas oraciones empleó la experiencia que luego fue confirmada por medio de milagros.

175. La cita correcta es Deuteronomio 13, 2-6.

El otro género de magia diabólica es el que se hace sumando cosas externas, y ello es lo que hacen todas las brujas. De ella hay seis especies. La primera se hace a través de los ídolos, a imitación de Dios que respondía por medio del Arca y del propiciatorio. Se la llama *chrismos*.

La segunda es por medio de sacrificios y se la llamaba *hieromancia* o *teoscopia*, como los hebreos, que extraían sus respuestas por medio de los sacrificios que hacían antes de consultar.

La tercera, a través de hechizos y encantamientos, llamada *épodo*. Incluso los santos profetas tenían costumbre de profetizar por medio de cantos, como vemos en 1 Reyes 19. Y empleando instrumentos de música, como en 1 Crónicas 25.

El cuarto género de magia diabólica es por medio de los muertos resucitados. De esta manera en 1 Samuel 28 la pitonisa se esfuerza por resucitar a Samuel. Esta forma se llama *nigromancia*.

La quinta forma es utilizando una pequeña porción de un muerto, de la cual ya dimos un ejemplo con anterioridad: se la puede llamar *craniomancia*. Los hebreos dicen que pitonisa se llama de manera general o bien a aquella que resucita a los muertos o bien a la que solamente adivina utilizando el cráneo de una cabeza. Afirman también que los muertos son excitados por una pitonisa en posición vertical, apoyada sobre sus manos y con sus pies en alto. Así fue que se sintió aterrorizada la pitonisa que vio a Samuel, pues este se apareció todo derecho y no de manera invertida.

La sexta forma es por medio de un espejo, en el que las encantadoras afirman ver el porvenir: la llaman *catorromancia*. De esta se pueden mencionar infinitos géneros. Incluso aquel por el cual los brujos adivinan observando un vidrio en el que, según alardean, se encuentra atrapado un demonio que les transmite imágenes de las cosas futuras. Otro género de este sexto tipo es a partir de la observación de un recipiente lleno de agua: se lo denomina *lecanomancia*. Algo que parece derivar de las letras sagradas: pues los hebreos e incluso el Gerundense sostienen que *vrin* y *thummin* son nombres propios de piedras en las que reluce la voluntad de Dios, de forma que cada vez que se tiene necesidad de conocerla lo único que se necesita es contemplar estas piedras.

La séptima forma es por medio de suertes, género que también hallamos en las Santas Escrituras. En Josué 7 se recurre a las suertes para descubrir que Acam era el hombre que había robado parte de los despojos destinados al exterminio. Y en 1 Samuel 10 vemos que Saúl fue elegido rey por

el mismo procedimiento, echando suertes. Y en 1 Samuel 14, Jonatán fue identificado también de igual modo. En Jonás 1 se determinó lanzando suertes que Jonás era causa de la tempestad. En Hechos 1 Matías fue elegido nuevo apóstol recurriendo a las suertes. A este género de adivinación pueden reducirse infinitas especies en las que la suerte y la ventura dominan, como el ostracismo, el anagramatismo, la aritmomancia y la quiromancia, todas las cuales se relacionan con las suertes, y parecen ser una clase de adivinación natural cuando se encuentran con el caso fortuito. Del mismo modo, cuando una vieja mirando la luna dice haber visto alguna cosa que anuncia una guerra por venir, debe reputársela bruja. El mismo juicio debe hacerse de las que interpretan augurios a través del brillo del fuego o del movimiento de la tierra. Pues aun cuando estas cosas sean naturales, la bruja no las utiliza en tanto tales. Para entender cuándo resulta lícito echar suertes es necesario observar dos cosas. La primera, cuántas causas pueden estar regidas por las suertes, y luego cuántos géneros de suertes existen. Pues no cabe hacer el mismo juicio para todo. Las suertes pueden estar regidas por cinco causas: por el mero azar, por los astros, por la fortuna, por el demonio, que en ocasiones se mezcla con las suertes (lo que explica que en los juegos de cartas y similares algunas personas siempre resulten ganadoras) y finalmente por intervención de Dios. Los paganos llamaban licianas a algunas suertes, porque podían encontrarse en Licia; a otras las llamaban delianas, pues se practicaban en Delos; a otras areatinas, etc. Así lo explica Cicerón en el segundo libro de *Sobre la adivinación*. Los teólogos las clasifican de otra manera, como Santo Tomás en la cuestión noventa y cinco, artículo ocho. A algunas las llama adivinatorias; solo se las practica para saber y los antiguos las llamaban suertes de los santos y de los apóstoles. De ellas se valió Josué en el décimo capítulo para descubrir que Acán había robado parte de los despojos. Y en 1 Samuel 14 vemos que de esta clase fueron las suertes que determinaron que Jonatán había comido de los despojos, o las que determinaron que Jonás era la causa de la tempestad. A otra clase de adivinaciones los teólogos las llaman consultivas, y estas se practican para hacer. Por medio de ellas en Deuteronomio 16 Elí es elegido para el sacrificio, Saúl ungido rey en 1 Samuel 6¹⁷⁶ y San Matías ungido Apóstol en Hechos 1. Otro género de suertes son las divisorias, que

176. La cita correcta es 1 Samuel 10.

se emplean para realizar particiones, de las que están repletos los libros de Josué, Levítico y Números. De allí deriva que los hebreos llamen suerte a la herencia. Este género se denomina en Grecia cleronomancia. En lo que respecta a las suertes adivinatorias, cabe decir que no es lícito recurrir a ellas. Pues no habiendo en ellas ninguna virtud natural, o bien esperamos que la respuesta venga de las cuatro primeras causas mencionadas más arriba, lo que no está permitido, o bien la esperamos de Dios, lo que equivale a tentarlo. Este género fue prohibido por la Iglesia en los concilios de Ancira y de Agata, capítulo veinticuatro, tomo 1. Y en Graciano en la 26, cuestión segunda, en el canon que comienza con *Aliquanti*.¹⁷⁷ Y en Ivo, parte undécima, capítulo cuarto.¹⁷⁸ Y en el Concilio de Orleans, primero, canon trigésimo segundo. Las suertes consultivas tienen alguna afinidad con las adivinatorias. Y por ello hay que evitarlas también, por temor a que parezca que sujetamos los casos humanos al azar, a la fortuna, a las estrellas o a los espíritus malignos. Recurrió a ellas el rey de Babilonia cuando mezcló las fechas en Ezequiel 21. También los hindúes comienzan su guerra con una volea de flechas. Y en Ester 3 y 9 Aman echa suertes para determinar qué día los judíos debían ser exterminados. Por ello los santos retoman estas suertes aquí. San Jerónimo en sus comentarios a Jonás 1, San Agustín en la epístola 119. Y Beda en su comentario a Hechos 1. Las suertes de los hombres deben ser la prudencia, el consejo de muchos. Dios no está ausente allí donde hay prudencia. Las suertes de los cristianos deben ser las oraciones: “Señor, muéstrame tus caminos, yo no ignoro, Señor, que no está en poder del hombre elegir su camino, y por ello te suplicamos, Señor, que cuando aspiramos a realizar una acción Tú nos prevengas”. Ahora bien, estas suertes podrían realizarse sin culpa por las siguientes razones. Primero, cuando tras haberle rezado a Dios todo consejo humano falla, como hicieron los apóstoles: esta es la opinión de Beda, quien al igual que Santo Tomás considera que estas suertes pueden usarse para cualquier tipo de acción que no sea de carácter eclesiástico. La segunda, para evitar debates y ambiciones. San Ambrosio dice que Zacarías fue elegido por suertes en Lucas 1. En Proverbios 18 las suertes detienen las contradicciones y juzgan incluso entre los grandes. Ulpiano en el *Di-*

177. Graciano († 1150/1160).

178. Ivo de Chartres († 1115).

gesto, en el título sobre los juicios: cuando dos apelan una sentencia la cosa usualmente es resuelta por medio de suertes. Y en el *Código* en el título *de leg. & fides comm.*, en la ley *si duobus*. Tercero, para evitar enojo o queja. San Agustín en la epístola 89: los que huirán se elegirán echando suertes. Y en el libro 1 de *Sobre la doctrina cristiana*, capítulo 28: las limosnas se repartirán echando suertes entre los pobres. Las suertes divisorias no solo son lícitas sino también útiles y habituales entre los santos, como dijimos más arriba: de manera que la herencia fue llamada suerte. Debe ser alabada la ley que se observa en muchos sitios, según la cual si hay tres llamados a recibir una herencia, el primero enfrenta el reparto, el segundo tira a la suerte y el tercero, es decir, el más joven, elige.

Cómo es que los demonios ejercen su poder sobre la voluntad del hombre

De qué manera pueden los demonios incitar a los hombres a pecar es materia de otro lugar. Diremos aquí solamente cómo los demonios pueden provocar el amor en otro. En primer lugar se debe tener como de fe católica que los demonios y sus ministros no pueden constreñir la voluntad humana por encantamiento, siendo esta última de una naturaleza tal que ni Dios mismo puede constreñirla, a menos que pierda el nombre de voluntad. Que una voluntad sea obligada implica contrariedad, tomando en consideración que querer no es otra cosa que inclinarse hacia algo. Por ello cuando las Escrituras declaran que los hombres son incitados a pecar jamás dice constreñidos sino atraídos o tentados. Por el contrario, como está escrito en Génesis 3: “Sometida a ti quedará su voluntad (a saber, la voluntad de pecar) y tendrás poder sobre él”. La serpiente no obligó a nuestros primeros padres sino que los tentó y engañó. Los antiguos, cuando discurrían sobre los demonios, jamás los llamaban constreñidores sino incitadores. Como Casiano en *Colaciones* 7, capítulo 8: “decimos que los demonios son contrarios a nuestro progreso y por ello decimos que nos incitan al mal, no que nos fuerzan”. Clemente en el *Libro de los reconocimientos*, 4, escribe: “en verdad deseamos que entendáis con claridad que los diablos no poseen ningún poder sobre los hombres a menos que alguno con corazón alegre se someta a ellos”. Por ello, aun cuando resulta algo repugnante afirmar que la voluntad

puede ser constreñida o forzada, sin embargo no lo es decir que puede ser inclinada, incluso si ello se da por necesidad, pues la necesidad no siempre significa constricción desde el momento en que puede darse a la par de la inclinación: como cuando creemos por necesidad pero sin embargo de manera voluntaria. Pero inclinarse mucho o poco, ello solo puede darse libremente: como está inclinado el que se siente atraído por nuestros razonamientos e incitado a compartir nuestras opiniones. De la primera manera solo Dios puede inclinar nuestra voluntad, pues es su único amo. Así debe entenderse lo que se dice en Proverbios 12: “Como una corriente de agua es el corazón del rey en la mano del Señor”, es decir, Él lo dirige hacia donde le place. El sentido del fragmento es que se trata de un atributo propio de Dios.

En segundo lugar, los demonios pueden inclinar a amar de manera indirecta, como se dice comúnmente, y ello de muchas maneras. Comienzan interviniendo solo interiormente, persuadiendo al espíritu de un hombre para que acepte que cierta mujer fea es muy hermosa. Luego, moviendo el cuerpo, es decir, el honor, en el que reside la lujuria. En tercer lugar, combinando ambas formas, esto es, persuadiendo e incitando cierta sensación en el cuerpo. En cuarto lugar, agregando medicamentos externamente. Pues no se puede negar que existan cosas con virtud para ello llamadas filtros: como la *pastinaca silvestris* o *safinos* según testimonio de Dioscórides, en el libro 4, capítulo 25.¹⁷⁹ Y Eustasio respecto del sexto canto de la *Ilíada*. En quinto lugar, mezclando de manera diversa todas estas cosas. En sexto lugar, empleando cosas exteriores pero no siempre en el cuerpo, como cuando los brujos juntan dos imágenes de cera a la manera en que las personas se aparean, sin aplicar nada sobre los cuerpos de aquellos a quienes quieren volver apasionados. En séptimo lugar, juntando estas mismas cosas de manera diversa, pues existe una diferencia entre los demonios y los encantadores: y es que los demonios pueden y con frecuencia usan todas estas formas, mientras que los encantadores solo emplean cosas exteriores sobre el cuerpo, o bien no directamente sobre él, como acabamos de explicar.

Por todo ello se concluye que resulta cierto que los brujos pueden incitar al amor: aunque es falso que la voluntad pueda ser constreñida. También es

179. Pedacio Dioscórides Anazarbeo († c. 90).

muy verdadero que ciertas cosas que se aplican sobre el cuerpo no tienen esta virtud natural, como cuando se lleva colgado del cuello un círculo o no sé qué cosas escritas. Otras cosas sí poseen la virtud natural de emocionar de manera absoluta, pero no a una persona más que a otra. Pues ninguna cosa natural tiene esta virtud. Por lo tanto, si alguien se sorprende de haber incitado a otro al amor contra toda razón, ello no debe atribuirse a la virtud de ningún medicamento sino a la ciencia supersticiosa.

Del poder de los demonios sobre los cuerpos humanos

Aquí debemos plantear ocho cuestiones. La primera, si los demonios pueden transportar a los cuerpos humanos de un lugar a otro, simplemente elevándolos, cargándolos sobre alguna bestia o de otra manera. En primer lugar, es muy cierto que pueden hacerlo con permiso de Dios. Las Escrituras confirman que los ángeles lo han hecho y en este caso el juicio referido a ángeles y demonios es el mismo. Vemos en Daniel 14 que Habacuc fue transportado de Judea a Babilonia en un breve lapso, y en Mateo 4 que Jesucristo fue transportado desde el desierto hasta el pináculo del templo. Es creíble que Jesucristo, que voluntariamente aceptó ser tentado por el diablo, permitiera también que lo transportara. Así lo han interpretado buenos autores, como San Crisóstomo y San Gregorio. En Hechos 8 leemos que San Felipe fue transportado a Azoto. Tampoco es fábula lo que se dice sobre Simón el Mago y el hecho de que voló: Hegesipo lo cuenta en el libro 3 de *Sobre la ruina de Jerusalén*, capítulo 2, y San Ambrosio en el sermón 66 y comentando a Romanos 8. Y San Agustín en el *Sermón sobre los Santos Pedro y Pablo*, 30. En Filóstrato recuerdo haber leído sobre cierto Apolonio de Tiana.¹⁸⁰ De Berengario, también él mismo mago, se dice que en una misma noche estuvo en Roma y en una conferencia en Tours: Guillermo de Nangie lo relata en su *Crónica*.¹⁸¹ Ahora bien, si verdaderamente los hombres son transportados por los diablos no resulta sencillo explicarlo, a causa del canon que comienza así: *Episcopi eorumque ministri*, cuestión 26, 5, pues parece que lo niega.

180. Filóstrato de Atenas († c. 245/250).

181. Guillermo de Nangis († 1300).

Este pasaje ha dado mucho trabajo a los jurisconsultos encargados de interpretarlo. Luego está también la experiencia. Hay maridos que afirman haber punzado a sus mujeres brujas mientras estaban acostadas junto a ellos y haberlas golpeado hasta que les aparecieron hematomas, y sin embargo aquellas nada sintieron. Ello probaría que estas mujeres fueron transportadas solo en espíritu y por opinión. Sin embargo yo no puedo apartarme de la idea contraria, que ha sido aprobada por autores muy dignos como Jakob Sprenger y Silvestre, que fueron inquisidores en Alemania y en Roma respectivamente, cargos que les permitieron acumular gran experiencia en tales materias.¹⁸²

Por todo ello yo estimo que las brujas son transportadas de cuatro maneras. Algunas a pie, por sus propios medios, de lo que da testimonio Silvestre gracias a las confesiones de aquellas. La segunda manera es por obra del diablo, que o bien las transporta simplemente o bien las lleva sobre ciertos animales. La tercera no ocurre en la realidad sino por opinión solamente, de manera imaginaria. La cuarta sucede cuando la propia bruja no sabe si fue transportada en realidad o de manera imaginaria. Todas estas maneras de transporte aparecen en las Sagradas Escrituras. A imitación de ellas resulta cierto que fueron inventadas las artes mágicas. El transporte por sus propios medios, a pie, es sencillo. El transporte gracias al rapto de un ángel se observa en el caso de Habacuc. El transporte solo por medio del pensamiento se puede ver en Ezequiel 8: “El Espíritu me transportó a Jerusalén en una visión”, es decir, no de manera real. El cuarto modo, por el cual los transportados no pueden decir si fueron llevados de manera real o imaginaria, se observa en 2 Corintios 12, donde San Pablo dice: “En el cuerpo o fuera del cuerpo, la verdad no lo sé, solo Dios lo sabe”.

Todo ello concuerda además con la razón: pues si ello puede suceder y ha sucedido algunas veces (como ha podido verificarse) no resulta absurdo que siga sucediendo en el presente. Sobre todo tomando en cuenta que las propias brujas lo confiesan. Además de que la propia experiencia lo confirma: al respecto Silvestre recoge infinitos ejemplos en su libro *Sobre las maravillas de las brujas y demonios*. Me alcanza con alegar algunas extraídas del libro 2. En la ciudad de Como, cuenta

182. Silvestre Prierias († 1523).

Silvestre, el vicario del obispo y el inquisidor, por curiosidad o porque no creían enteramente en las brujas que tenían en sus prisiones, en torno a la medianoche fueron al lugar en el que ellas realizaban sus juegos, que estaba muy cerca de allí, y vieron todo con sus propios ojos. A poco de finalizar la reunión, el demonio, que era quien presidía aquel juego, fingiendo no haberlos visto durante la celebración de los misterios, llamó de repente a toda la asamblea para que golpearan con bastones a ambos jueces, que en el lapso de una quincena murieron. Así Dios castigó, otorgando su permiso, la curiosidad de estos dos hombres y quizás también otros pecados. Mucho tiempo después sucedió algo admirable, que Silvestre acostumbraba contar respecto de sí mismo. Un farsante llamado Jerónimo, enamorado en este mundo de cierta joven, logró gozar de ella por medio de una encantadora, con quien acordó asistir a este juego del diablo. La bruja los transportó a él y a la joven a dicho lugar, donde también estaba presente el diablo. Para ello, tras despojarse de su ropa se untaron con un ungüento entre la mano y el brazo, haciendo determinado signo que aquella bruja le había enseñado. Así lo hicieron tanto él como la joven a quien había violentado y de inmediato se elevaron saliendo por la abertura del techo. El hombre, montado sobre un caballo que resoplaba (como a él le pareció), fue llevado con tanta velocidad a la ciudad de Benevento que el aire cortado producía un silbido muy agudo. Se encontró con varios miles de hombres y mujeres, danzando, con poca luz. Una vez acabado el juego fue transportado a su casa (de la misma manera que antes), pasando por Venecia. Señaló en particular esta ciudad porque nunca antes de aquel día la había visto, al igual que muchos otros lugares y ríos entre ambos destinos, que pudo ver durante su viaje de ida y de vuelta. Cuando más tarde volvió a ver aquellos lugares que por entonces no conocía, los reconoció de inmediato, y Venecia principalmente. De regreso en su casa, y ya saciada su lujuria con aquella virgen, comprendió lo horrible de su acto, pues era bien nacido, o quizás porque la piedad divina tuvo misericordia de él, y entonces fue a buscar al obispo o a su vicario para confesar por entero todo lo que había hecho. A puertas cerradas fue solemnemente flagelado en la iglesia. Por misericordia de Dios, tras ingresar en una congregación religiosa vivió en ella de manera honesta (quizás continúe con vida en el presente). Un poco más adelante Silvestre escribe sobre los niños y niñas de doce u ocho años

que, gracias a la doctrina y a las exhortaciones de los inquisidores, se mostraron arrepentidos. A estos niños, para maravilla de quienes lo presenciaron, se les ordenó que danzaran a la manera en que lo hacían en los juegos. Lo hicieron de tal forma que hombre alguno pudo negar que lo habían aprendido de algún poder más alto, que sobrepasa al de los hombres. Estas danzas eran por completo diferentes de las usuales entre los hombres, pues las mujeres se ubicaban contra la espalda de los hombres y no bailaban avanzando sino retrocediendo. En fin, cuando tenían que hacerle la reverencia al diablo que presidía el juego se inclinaban hacia atrás y lo mismo hacían con la cabeza (no la inclinaban hacia delante). Tampoco flexionaban los pies sino que los levantaban en alto. Todo ello lo hacían con tanta fineza y gracia que resultaba imposible que lo hubieran aprendido de repente siendo tan jóvenes. Hasta acá los relatos de Silvestre.

Por lo tanto es muy cierto que las brujas son en ocasiones realmente transportadas. Pero ¿qué hacen ellas para ser transportadas? Dijimos que se untan con un ungüento hecho de cuerpos de niños pequeños y que por dicho medio se elevan. He aquí el motivo por el que las brujas acostumbran matar a los niños pequeños. Las que no son transportadas, cuando desean ver lo que está sucediendo en el juego se untan y se acuestan sobre su lado izquierdo. Si lo hacen mientras están despiertas se dice que de sus bocas sale cierto vapor grosero en el que pueden ver las imágenes de todo lo que sucede en la asamblea.

Debemos tratar ahora qué es lo que se debe responder al Concilio de Ancira y al canon *Episcopi* 26, cuestión 5. Tanto ha atormentado este texto a los intérpretes del derecho que aun cuando acostumbran llenar todo de glosas inútiles, prácticamente no han escrito una sola palabra sobre él. Por ejemplo, Silvestre narra que cuando era juez en ocasiones nadie quería acusar a una bruja, pues basándose en este canon pensaban que no podía ser verdad que fueran transportadas. Silvestre mismo responde diciendo que el canon *Episcopi* trata en verdad de los magos pero no de los brujos. En segundo lugar, el sentido es que no todo lo que el texto contiene es verdad, pues Diana no es una diosa real y las bestias sobre las que las encantadoras dicen ser transportadas tampoco lo son. Pero todo ello es adivinar, pues es muy cierto que siempre ha habido brujos, aun cuando cierto hereje pretenda que solo son sueños. Jakob Sprenger responde que en este canon de lo que se trata es de

la transformación esencial, es decir que las brujas no son realmente transformadas, algo en lo que todos concuerdan. Pero el mismo canon habla también del traslado de un lugar a otro. Paolo Grillando, en su libro *Sobre los sortilegios*, dice muy bien que la ley debe interpretarse por su razón.¹⁸³ Pues bien, la razón de este canon es que no existe otra divinidad que Dios y por ello allí se niega que sea verdad aquello de lo que alardean las brujas, es decir que son transportadas de un lugar a otro, pues ellas creen que lo realizan en virtud de cierta divinidad. En cuanto a mí, estimo en primer lugar que este canon no es del Concilio de Ancira. Antes que nada porque ningún canon de dicho concilio comienza con tales palabras, porque ignora la lengua griega y porque es muy extenso, siendo que los otros cánones del Concilio son mucho más breves. Hay que tomar en cuenta también qué pretendía aquel Concilio. Pues bien, no tenía otro objetivo que condenar a quienes creían en la existencia de otros dioses además del único Dios. Por ello lo que el canon dice sobre el transporte de las brujas no está resuelto ni determinado por el Concilio ancirano, como tampoco si los ángeles son corporales o no.

Si con la ayuda del demonio las brujas se pueden hacer invisibles

He aquí la segunda cuestión. A Calvino le resulta en verdad sencillo responder que no pueden, dado que le niega a Jesucristo Nuestro Señor el poder de hacerlo. Sin embargo es muy evidente que Jesucristo a menudo se volvió invisible. En Lucas 4, en Juan 5 y 12 y en Lucas 24. También vemos que después de su resurrección conversó cuarenta días en la Tierra y sin embargo raramente fue visto. Respondo, entonces, que los demonios también pueden hacerlo, no en verdad por su sola voluntad, como Jesucristo, sino transformándose: impidiendo las especies visibles, poniendo delante algunos cuerpos o de alguna otra forma.

Pero la verdadera cuestión es si pueden hacer lo mismo por medio de cosas naturales. Ciertamente se dice que una hierba llamada *ilex*

183. Paolo Grillando († mediados del siglo xvi).

tiene la virtud de volver invisible. Lo que narra Platón sobre el anillo de Giges en el libro segundo es bastante vulgar. Al igual que lo que dicen los poetas del escudo de Perseo. Estas cosas son todas fabulosas, pues aun cuando algunos objetos puedan tornar a las cosas menos visibles o por completo invisibles (leemos por ejemplo que el humo de cierta pimienta hace que las vigas de una casa parezcan serpientes), los objetos antes nombrados no tienen el poder que se les atribuye en estas historias.

Si los cuerpos pueden ser cambiados
en formas diversas por los demonios

Sobre esto discute San Agustín en el libro dieciocho de *La ciudad de Dios*, capítulos dieciséis, diecisiete y dieciocho. Es cierto que no faltan personas que en la Antigüedad creyeron que ni Dios mismo podía hacerlo. Así se burlaban de las *Metamorfosis* de Ovidio.¹⁸⁴ Estos se parecen a los calvinistas cuando niegan la transustanciación y a los centauros hijos de Ixión en la mencionada obra de Ovidio. Se encuentran, pues, muchos ejemplos de trasmutación entre los profanos. En primer lugar, los compañeros de Diomedes que fueron convertidos en pájaros, tal como se lee en el libro 12 de la *Eneida*:

Mis compañeros perdidos se elevaron por los aires
Y vagan como aves a través de los ríos
(O suplicio de los míos demasiado cruel), y con sus gritos
lamentables y lastimosos importunan a las rocas.

En el segundo de las *Metamorfosis* los compañeros de Ulises son convertidos en bestias, en Homero en el noveno de la *Odisea*, en Teócrito y en la *Pharmaceutrie* de Virgilio.¹⁸⁵ Evantes, citado por Plinio, libro 8, capítulo 12, asevera que los hombres de Arcadia tras cruzar a nado un lago permanecieron nueve años transformados en lobos. Y

184. Publio Ovidio Nasón († 17/18 d.C.).

185. Teócrito († c. 260 a.C.).

Fabius¹⁸⁶ y Agriopas,¹⁸⁷ autor de las *Crónicas olimpiónicas*, dicen que Demaneto o Demarco de Parrasia fue convertido en lobo durante el sacrificio de los arcadios. De allí viene que Pan fuera llamado Lupercio y Júpiter fuera conocido como Liceas en Arcadia. San Agustín piensa que también por ello los romanos llamaron Lupercales a una de sus festividades. Pomponio Mela escribe que, según algunos, los escitas y los neurianos en cierta época podían convertirse en lobos.¹⁸⁸ Apuleyo narra incluso la historia de una bruja que convirtió a su amigo en un castor porque desposó a otra mujer.¹⁸⁹ La misma encantadora transformó a un tabernero en rana y a un abogado en carnero. San Agustín en el libro 18 de *La ciudad de Dios* escribe que estando en Italia oyó decir que en algunas regiones de dicho país había unas mujeres que ponían en los quesos ciertos venenos que transformaban a los hombres en bestias. Luciano dice en su *Lucio* que él fue transformado en asno aun cuando lo que quería era convertirse en ave.

A todo esto yo respondo que los demonios pueden transmutar un cuerpo en otro, y ello de tres formas diferentes. La primera, de manera real: como los magos de Faraón cambiaron sus varas en serpientes. Esta transformación fue verdadera, como lo explica San Agustín en el tercer libro de *Sobre la Trinidad* y en el *Libro de las 21 Sentencias*, en la sentencia 4. Y todos los restantes teólogos así lo entienden. En lo que a mí respecta, estimo que los demonios no acostumbra o no pueden mutar a los hombres de esta manera. Tanto a causa del alma dotada de razón como por el hecho de que la mudanza es en extremo difícil. Por ello no resulta creíble que las brujas cambien de forma, sino solo en apariencia.

La segunda forma de transmutación no es verdadera. Es de esta manera que quienes son transformados adquieren ante los demás y ante sí mismos la apariencia de otro. Así Paladio escribe en la *Vida de Macario de Alejandría*, capítulos 19 y 20, que una mujer fue transformada en un jumento por medio de un encantamiento.

186. Quinto Fabio Píctor († 201 a.C.).

187. Agriopas (autor citado por Plinio el Viejo; fecha de muerte desconocida).

188. Pomponio Mela († 45 d.C.).

189. Lucio Apuleyo († c. 170).

La tercera forma de transmutación es cuando el que es cambiado piensa que lo ha sido, pero las demás personas no perciben lo mismo. Un ejemplo claro es el del padre de un tal Prestancio, como leemos en *La ciudad de Dios* de San Agustín, libro dieciocho, capítulo dieciocho.

Si los demonios pueden matar a los hombres

La cuarta cuestión es si los demonios pueden matar a los hombres. Respondo que pueden hacerlo. Pues el demonio mató a los hijos de Job y a los siete maridos de Sara en Tobías. Lo hace en parte para imitar a la divinidad: pues siempre quiso tener sus mártires como Dios y sus sacrificios. En verdad supera a Dios en una cosa: Dios nunca quiso que le fueran inmoladas víctimas humanas. El diablo, en cambio, en tanto tirano, lo ha exigido en todas partes donde la idolatría estuvo en boga, incluso entre los romanos, nación tan cultivada como resulta posible concebir. Así se los reprocha Arnobio en el libro segundo.¹⁹⁰ Ver también Eusebio en el libro 4 de *Preparación evangélica* y en el libro 5 de la *Demostración*, capítulo 1. San Jerónimo en la Epístola a Dámaso dice que el demonio tiene sed de sangre humana. Así las brujas matan a los niños robados luego de que les son ofrecidos. Y lo que algunos dicen, que las brujas succionan la sangre de los niños, no me parece fantasioso. Marcos de Éfeso en Psellos da las razones de ello. Las brujas matan a los niños de tres maneras. La primera, con sus propias manos. La segunda, usando brebajes. La tercera, empleando objetos que no tienen verdaderamente el poder de matar pero que sirven para invocar a los demonios que lo harán.

La quinta cuestión, si los demonios pueden provocar enfermedades, resulta clara en sí misma.

La sexta cuestión es sobre la fascinación, la posibilidad de causar el mal por medio de encantamientos e imprecaciones. Algunos piensan que ello proviene de la envidia (autor: Cicerón en sus *Tusculanas*) que lleva a mirar en demasía, pues quienes envidian apenas pueden desviar la vista de la cosa envidiada. Esta fascinación es doble, como sostiene Santo Tomás,

190. Arnobio de Sicca († c. 330).

primera parte, cuestión 113. Una es natural, que se hace solo con los ojos, como escribe Virgilio: “No sé qué ojos hechizan y encantan, mis tiernos corderos”. Se sabe que a causa de la delicadeza y ternura de los ojos con facilidad se influencia a las especies y por este medio las cosas delicadas son infectadas. Por ello se dice que el espejo se infecta con la mirada de una mujer menstruante. Yo aprendí por experiencia que la hierba llamada basilico se deseca. Este es el motivo por el que los niños pequeños quedan fuertemente expuestos a este hechizo. La otra especie de fascinación es diabólica y de ella habla San Pablo en Gálatas: “Oh insensatos gálatas, ¿quién os ha hechizado para que no obedezcáis la verdad, vosotros ante cuyos ojos Jesucristo fue crucificado?”. Una traducción mejor sería: “Vosotros ante cuyos ojos fue presentada la figura de Jesucristo crucificado”. Pues el texto hace alusión a la fascinación diabólica. Como si dijera: ustedes no habrían podido tan fácilmente apartarse de la fe, que recibieron como si Jesucristo mismo hubiera sido crucificado antes vuestros ojos, si alguien no los hubiera hechizado. También se relaciona con lo mismo el fragmento que sigue: “Son realmente tan insensatos que habiendo comenzado por el espíritu ahora terminan por la carne”, como si dijera “esto se parece a un encantamiento”. Y en Deuteronomio 28, donde leemos: “La mujer tierna y delicada que no puede caminar sobre la tierra sentirá envidia contra su marido, que reposa en su regazo”. La vieja impresión encantaré a su marido, como interpreta San Agustín en el *Libro de las maneras*.

Si los demonios abusan de los cuerpos humanos por medio de la lujuria

La séptima cuestión es si es verdad lo que vulgarmente se dice, que los demonios abusan de los cuerpos de los hombres por la lujuria, o lo que es lo mismo, si existen los íncubos y los súcubos.

Al respecto encuentro tres opiniones. Algunos responden diciendo que se trata de una fábula vana. Como San Crisóstomo en *Sobre el Génesis*, homilía 22, donde se burla de quienes interpretan el pasaje referido a los hijos de Dios que se unieron a las hijas de los hombres, etc., pensando que alude a los ángeles. Quienes defienden esta primera opinión creen que de ninguna manera pueden los ángeles (dado que son espíritus) tener relación con las mujeres. Así Casiano en *Colaciones* 8, capítulo 21: “en ningún caso

se debe creer (dice) que las naturalezas espirituales puedan naturalmente aparearse con las mujeres”. Lo mismo sostiene Filastrio en el capítulo 108. Y Cirilo en el libro 9 de *Contra Juliano*. Y Procopio, capítulo 6. Y el Concilio de Ancira 26, cuestión 5 canon *Episcopi*. Y Agripa en *Contra los cazadores de brujas*.¹⁹¹ Y Wier herético en los capítulos 18 y 19, donde usa dos argumentos: uno fundado en la autoridad de los mencionados San Crisóstomo y Casiano; el otro, en una historia que recoge sobre una joven de Holanda, quien tras ser capturada fue llevada al suplicio, pues confesó que se había apareado con un espíritu maligno.¹⁹² Sin embargo, exhibida ante las comadronas todas la consideraron virgen. Los egipcios (como afirma Vives respecto del capítulo 23 del libro 11 de *La ciudad de Dios*) dicen que existen demonios íncubos pero niegan que haya súcubos.¹⁹³ Otros (esta es opinión muy antigua y verdadera) creen que existen demonios íncubos y súcubos, no porque haya entre ellos diferencia de sexo, sino a causa de que juegan tanto el personaje de hombre como el de mujer. Por ello leemos en Corintios 14 que las mujeres deben rezar con la cabeza cubierta a causa de los ángeles. Algunos relacionan este fragmento con los demonios, que acostumbran lanzar ataques contra el pudor de las mujeres. Hay quienes relacionan este hecho con lo que está escrito en Génesis 6 sobre los hijos de Dios, que vieron que las hijas de los hombres eran hermosas, etc. De esta opinión es Justino en sus *Apológias primera y segunda*. Josefo, en el libro primero de *Las antigüedades judías*, capítulo 3. Atenágoras en el *Libro de la Resurrección*.¹⁹⁴ Lactancio en el libro 2, capítulo 15. Tertuliano en el libro *Del velo de las vírgenes*. Marcos de Éfeso en Psellos. Eusebio en el quinto libro de *La preparación evangélica*, capítulo 4. San Ambrosio en el libro *De Noé y el Arca*, capítulo 4. San Agustín en el libro 15 de *La ciudad de Dios*, capítulo 23: “El rumor es tan grande, y muchos confirman haberlo experimentado, u oído de personas de fe de quienes no se puede de ninguna manera dudar que decían que lo habían experimentado, que los silvanos y los faunos (vulgarmente llamados íncubos) se han comportado perversamente e

191. Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim († 1535).

192. Johann Weyer o Wier († 1588).

193. Juan Luis Vives († 1540).

194. Atenágoras de Atenas († c. 190).

importunado a las mujeres a quienes desearon y sobre las que avanzaron con sus abrazos. Muchos (tantos y tales que sería impúdico negarlo) aseguran que ciertos demonios que los galos llaman *duzii*, llevan a cabo y practican de manera ordinaria estas villanías”. Agreguemos a ello la epístola decretal de Inocencio VIII. Y finalmente que las mujeres mismas lo confiesan bajo tortura, aun cuando ello vaya contra su reputación y su salvación. Es por ello que no se debe dudar de que existen demonios íncubos y súcubos. En consecuencia, quienes son de la opinión contraria parece que en realidad no entendieron a los autores sobre cuya autoridad se apoyan. Pues en lo que respecta a San Crisóstomo, él nunca negó que los demonios puedan practicar la lujuria con los hombres, sino solamente que puedan hacerlo de manera natural siendo espíritus. Es la misma razón por la que niega que coman o beban a pesar de que los ángeles lo hayan hecho a menudo. Como en Génesis 10 y 18 y en Tobías 12. En lo que respecta a Casiano, ello es más sorprendente aún, pues él pensaba que los demonios tenían cuerpos, como lo afirma en *Colaciones* 7, capítulo 23. De hecho, Casiano tiene su propia interpretación, pues estima que los ángeles, siendo corpóreos, sin embargo no se diferencian por su sexo y, por lo tanto, para este caso puntual, no considera posible que puedan realizar las obras de la carne propiamente dichas en sus propios cuerpos. Tengo para mí que también así deben entenderse los otros autores. Filastrio no niega que los demonios puedan aparearse con los hombres, sino simplemente que los gigantes mencionados en Génesis 6 hayan nacido de dicho acoplamiento. Al Concilio de Ancira respondo que lo único que pretende definir el canon *Episcopi* es que solo a Dios corresponde la divinidad, y que los demás se deben tomar, como habitualmente se dice, de pasada. En cuanto al ejemplo de Wier, creo que tenemos que creerle más a la joven cuya vida corría riesgo que a la comadrona, tomando en consideración que el demonio bien pudo tener comercio carnal con ella dejando intacta su virginidad.

Ahora bien, dado que resulta evidente que existen demonios íncubos y súcubos, es necesario saber si pueden engendrar. Respecto de lo cual encuentro cuatro opiniones. La primera es que no solo pueden engendrar sino que incluso pueden lograrlo con su propio esperma. Así sin dudas lo creyeron Josefo, Justino mártir, Atenágoras, Tertuliano y Marcos de Éfeso, quien dijo que los demonios tienen cierta simiente fecundante que no puede ser percibida por los sentidos humanos.

La segunda opinión es mucho más maravillosa: que no solo pueden engendrar un hombre o un ángel a partir de su propio semen sino que su propia multiplicación fue consecuencia de este proceder, como escribió Gregorio de Nacianzo en el libro *De la creación del hombre*, capítulo 8.

La tercera opinión es que bien pueden engendrar con las mujeres pero no a partir de su propia simiente. Justino en la *Segunda apología*. Clemente en el libro 2 del *Libro de los reconocimientos* dice que Simón el Mago acostumbraba jactarse de haber nacido de Raquel cuando todavía era virgen. Y Vicente en el libro 1, capítulo 30, relata que Merlín fue engendrado por una gentil dama y un demonio íncubo.¹⁹⁵ Lo mismo recoge Héctor Boecio, quien en el libro 8 de la *Historia de Escocia* cuenta que en la región de Marrhone una joven concibió en unión con un demonio.¹⁹⁶ Vicente en el libro primero, capítulo 25, relata que un ciliciano tuvo un hijo en unión con un demonio súcubo, que mientras nadaba se le apareció en forma de mujer. Jacques le Roux, médico, relata una historia similar referida a una tal Magdalena de Constanza.¹⁹⁷ De esta opinión es Santo Tomás (y luego de él muchos teólogos) en la primera parte, cuestión 55, artículo 3, y en la segunda de las *Sentencias*, distinción octava, artículo cuarto. Y en *Sobre los prodigios*, cuestión 6, artículo 8. En todos estos lugares Santo Tomás dice siempre que el hombre así nacido no debe ser llamado hijo de demonio sino hijo de hombre. Desde el momento en que el demonio no engendra nada a partir de su propio esperma (pues no lo tiene), sino que utiliza el semen robado (y conservado en su calor natural) a un hombre mientras duerme, se encuentra en los baños o es molestado por un súcubo. Por lo mismo se dice que el campesino no es el padre del queso porque no lo engendró de su propia simiente. Como está escrito en San Agustín, libro tercero de *Sobre la Trinidad*, capítulos octavo y noveno. De la misma opinión era Alejandro en la primera parte, cuestión setenta y

195. Vicente de Beauvais († c. 1264).

196. Héctor Boece († 1536).

197. La referencia quizás remita a Jean de Roux o de Rubeis, supuesto médico y cirujano, redactor de pronósticos en la primera mitad del siglo xv.

ocho, artículo segundo. Y Durando comentando el segundo libro de las *Sentencias*, distinción ocho, cuestión 2.

La cuarta opinión es la de aquellos que dijeron que a partir del procedimiento ya descripto los demonios no pueden engendrar: opinión que yo estimo que es la más probable. En primer lugar, porque siendo muy perfecta la generación humana también resulta muy difícil. En segundo lugar, porque no veo cómo el semen pueda conservar su virtud y calor genitales si no está ya dentro del cuerpo humano. En tercer lugar, porque todos los testimonios alegados fueron tomados o bien de historias inciertas o bien de fábulas ciertas como las de Perseo, Simón el Mago y Merlín. En lo que respecta al pasaje de Génesis 6, aun cuando autores serios entendieron que se refería a los ángeles, muchos otros son de la opinión contraria. Es cierto que no se puede entender así según el texto hebreo. Unos interpretaron que los hijos de Dios son los hijos de Sem, que fue hombre santo. Y que las hijas de los hombres significan las hijas de Cam, que fue malvado. Así lo entienden Teodoreto y Procopio. Otros por Elohim entienden a los jueces, enfatizando que en este lugar Moisés dice que los hombres de aquellos tiempos estaban de tal modo entregados a la lujuria que incluso los propios hijos de los jueces (que por su honorabilidad y sus deberes debían ser los más temperados) se sintieron prendados por las mujeres más bellas. Aben Ezra por hijos de Dios entiende “gente de bien”, y por hijas de los hombres entiende “mujeres malvadas”.¹⁹⁸ Kimhi, por hijos de Dios entiende “hombres grandes y de estatura elevada”, a partir de la expresión hebrea por la que las montañas elevadas son llamadas montañas de Dios. A mí esta interpretación me parece muy conveniente, pues allí mismo las Escrituras dicen que de dicha unión nacieron los gigantes. El intérprete caldeo sostiene que los hijos de Dios son los hijos de los potentados y poderosos, pues cuanto más poderosa es una persona más considera que todo le está permitido, incluso los actos venéreos.

198. Abraham ben Meir ibn Ezra († c. 1164/1167).

Si los demonios y encantadores pueden impedir el apareamiento carnal

La octava cuestión es si los demonios, y con su ayuda los brujos, pueden impedir la obra de la generación. Sobre ello disputan los jurisconsultos en el título *Sobre los enfriamientos y maleficios*. Y los teólogos, que utilizan la expresión “ligadura”.

Respecto de ello existen cuatro opiniones. La primera es la de quienes niegan que esto pueda hacerse, desde el momento en que descreen que haya demonios, opinión que ya hemos refutado.

La segunda es la de aquellos que, aun creyendo que existen los demonios, niegan sin embargo que puedan impedir la unión. Esta opinión es propia de personas que desconocen por completo la experiencia. Pues si los demonios pueden matar a los hombres y provocarles enfermedades, ¿por qué no podrán también obstaculizar los actos maritales? Si bien es cierto que no hay ejemplos de ello ni en las Sagradas Escrituras ni en las historias antiguas que yo sepa, no puede negarse que la experiencia enseña que algunos hombres pueden realizar el acto venéreo con una mujer y no con otra. Es más, en ocasiones están impedidos de hacerlo con la mujer a la que más aman, lo que no puede proceder de causa natural. Agreguemos también que la experiencia nos enseña que tras la destrucción del hechizo pueden lograr lo que antes no podían. La cuestión está ya resuelta en la trigésimo tercera, cuestión primera, en el capítulo *Si per sortiarias* y en el capítulo *Requisisti*.

La tercera opinión es que los demonios lo pueden hacer pero no siempre: así opina el intérprete del capítulo *Si per sortiarias*. Ahora bien, si el demonio puede hacerlo por un tiempo, sin dudas también puede hacerlo perpetuamente. Además puede dar en todo momento la virtud de engendrar, que es mucho más: con más razón podrá hacer lo menos, que es impedir el acto venéreo.

La cuarta opinión es que lo pueden hacer temporaria o perpetuamente: lo que gracias a la refutación de las otras puede considerarse probado. ¿Pero cómo se consigue esto? Es bien cierto que no sucede en virtud de las cosas que en el procedimiento se emplean (pues no hay nudo, agujeta o cosa puesta debajo o sobre el lecho que pueda provocar tales efectos). El efecto se produce por obra de diablos desconocidos con pacto secreto o expreso (como dice Paludanos, obispo de Jerusalén,

en su *Comentario sobre las Sentencias*, libro 4, distinción 32, cuestión 2, artículo 7).¹⁹⁹ Ello sucede de cinco maneras. La primera, por interposición de un cuerpo. La segunda, por enfriamiento de la virtud de engendrar. La tercera, por retención de los miembros destinados a la generación: pues si el demonio puede remover cuerpos no hay dudas de que también puede retenerlos. La cuarta, por obstrucción de los espíritus con los cuales el acto venéreo se realiza. La quinta, por la especie puesta delante del espíritu, como por ejemplo ante la visión de una mujer muy fea. Sprenger se muestra de acuerdo y agrega que por este medio ha sucedido que quienes tenían mujeres muy bellas llegaron a odiarlas mortalmente, al tiempo que se volvían extremadamente apasionados con otras muy feas. Yo pienso que el demonio (que sin dudas puede mover la fantasía) tiene costumbre de ligar a las personas de esta manera.

¿Hasta cuándo pueden tales maleficios impedir el matrimonio? Honorio en el capítulo que comienza con *Literae*, en el título *Sobre los enfriamientos y maleficios*, responde que las personas deben esperar tres años: si durante este tiempo los esposos no logran consumar el acto marital, el matrimonio debe disolverse.²⁰⁰ Lo mismo sucede en el derecho civil: si durante tres años no se reciben noticias de alguien que fue a la guerra, debe tenérselo por muerto. De allí nace otra cuestión: ¿qué se dirá si tras este trienio hallamos que uno de los esposos puede consumar el acto venéreo? La cosa es dudosa a causa de dos decretos que en apariencia se contradicen. Uno es de Gregorio el Grande, cuestión 33, capítulo 1, *Requisisti*. El otro es de Imaro, obispo de Reims (estimo que así se debe escribir el nombre, y no Gnaro, Ignaro o Igmario, pues es como lo encontré en Reims en un viejo ejemplar escrito a mano), que en su decreto señala que dicho matrimonio no puede reanudarse. Sin embargo, es posible conciliar ambos decretos de la siguiente manera: el primero determina que si tras el trienio se descubre que los esposos pueden entre ellos consumar el acto carnal, el matrimonio debe reiniciarse pues se debe dar por cierto que el encantamiento ha sido destruido. Pero si pasado el trienio el marido consuma tales actos no

199. Pedro de Palude o Pedro Paludano († 1342).

200. Cencio Savelli, luego papa Honorio III († 1227).

con su esposa sino con otra mujer, el matrimonio no podrá reiniciarse puesto que un maleficio puede impedir el acoplamiento con una determinada mujer y no con las demás.

A las mencionadas cuestiones debe sumarse otra referida a los posesos, sobre los que hay varios puntos a tratar. El primero es que si hay algo evidente en las Escrituras son los posesos: en Mateo 4, 7, 8, 9, 12, 15, 17. En Marcos 1, 3, 6, 7 y 16. En Lucas 3, 4, 9, 11 y 13. Justino, Tertuliano y otros autores escriben que los antiguos cristianos tenían costumbre de probar nuestra fe a los gentiles por medio de la curación de los posesos. El segundo punto a tratar es por qué en el Viejo Testamento no se hace ninguna mención a los posesos (las menciones son casi nulas). No tenemos sino la referencia al espíritu malvado que agita a Saúl en 1 Samuel 16. Yo pienso que varias causas explican por qué los posesos eran tan raros por entonces. Una, es porque aún no habían nacido las siete herejías de los judíos mencionadas en Epifanio al comienzo de su *Panarión*: dado que las herejías son recibidas por una multitud de posesos.²⁰¹ Esta es la causa por la que en tiempos de Jesucristo había innumerable cantidad de ellos (como observa Josefo). La otra es porque, aunque hubiera habido muchos, habrían parecido menos a raíz de que la medicina aún no existía. Se dice habitualmente que allí donde hay muchos médicos y abogados hay muchas enfermedades y posesos, más que los que existían con anterioridad. El segundo punto a tratar es como deben discernirse los posesos. Algunos son considerados tales a causa de alguna enfermedad, mientras que otros simplemente fingen serlo. Respondo que se los puede conocer de tres maneras. La primera, si tras emplear medicamentos naturales no comienzan a sentirse mejor. Fernel nos ofrece al respecto un buen ejemplo en el segundo libro de *Sobre las causas ocultas de las cosas*, capítulo 16.²⁰² La segunda, si tras emplear los remedios de la Iglesia no se obtiene ningún beneficio o mejora: se trata de una prueba de que no son posesos, pues si por ninguno de estos remedios mejoran es porque están fingiendo. La tercera, si el afligido habla una lengua hasta entonces desconocida para él, pues en este caso no hay dudas de que se trata de un poseso. San Jerónimo en la *Vida de Hilarión*: “De la boca de aquel

201. Epifanio de Salamina († 403).

202. Jean Fernel († 1558).

bárbaro que no conocía más que las lenguas franca y latina se oyeron palabras en siríaco, incluidos los estridores y proclaciones característicos de la lengua palestina”.

Hay que explicar por qué Dios permite que algunos sean agitados por el diablo. Respondo que ello sucede en general por seis razones. La primera, porque los niños son en ocasiones ofrecidos a los diablos por sus padres o por sus nodrizas brujas. Esa fue la respuesta que hace unos años dio un demonio respecto de la hija de un mago judío. La segunda causa es por algún pecado propio: así irrumpió el espíritu maligno en Saúl. Próspero narra en el *Libro de las predicciones*, capítulo seis, que una niña llamada Arabe fue tomada por comparar su belleza con la de Venus, cuya pintura había visto en los baños. La tercera causa es el pecado original, pues el castigo por él (además de las enfermedades, de la pobreza y similares) es el tormento del diablo. San Agustín afirma en el primer libro de *La ciudad de Dios*, capítulo 14, que es por ello que los inocentes le están sometidos; también en el libro 22, capítulo 22. Y Beda en la *Vida de Huberto, obispo de Inglaterra*, capítulo 5. Allí afirma que cuando se le preguntó a un demonio por qué había ingresado en una persona, respondió que era como castigo por el pecado original. La cuarta causa es para poner a prueba la virtud de los hombres e incluso su paciencia, cuando son atormentados interior y exteriormente. Estimo que la quinta causa es para que la virtud de Dios y de las cosas sagradas se ponga de manifiesto. Pienso que por esta razón Dios permitió que la virgen de Laon fuera atormentada, para tornar aparente la virtud de la eucaristía en estos tiempos miserables. Es por ello que en Juan 9 vemos que un hombre era ciego de nacimiento no porque él o sus padres hubieran pecado sino para que la gloria de Dios pudiera manifestarse en él. No caben dudas de que por el mismo motivo algunos puedan volverse posesos. Se dice vulgarmente que la sexta causa es cuando alguien no es bautizado correcta y debidamente. Aun cuando no la encuentro en los autores aprobados, sin embargo creo en ella fácilmente. Agrego que ello puede suceder por el desprecio del sacramento de la confirmación (cuya virtud principal es confirmar y fortificar las almas contra el diablo). Quizás sea la causa por la que en Francia, en estos tiempos en que muy pocos reciben el sacramento de la confirmación, es tan grande el número de posesos o encantadores. Agrego que una persona (cuyo nombre yo podría dar) fue liberada del poder del diablo por el solo medio del sacramento de la confirmación.

La novena cuestión es si por medio de los brujos los demonios pueden ser lanzados a los cuerpos de los hombres. En los años recientes esta cuestión se discutió en Roma, donde se concluyó que puede suceder, y yo lo creo por ciertos argumentos que lo prueban. Pues en primer lugar, si un mago puede encerrar un demonio en un anillo o en un vidrio, me parece que nada le impedirá hacerlo en el cuerpo de un hombre, aun cuando creo que Dios no lo permite sino raramente. En segundo lugar, leemos en la *Vida de Hilarión* de San Jerónimo que cierto joven recibió un demonio familiar de manos de un mago. Lo que se parece al ejemplo de Fernel mencionado más arriba. Pues en este caso el demonio también respondió que había sido enviado por un mago al cuerpo de un joven.

Del poder del demonio sobre las cosas exteriores

Resulta evidente en la Sagradas Escrituras que el demonio tiene un poder superior sobre las cosas tal como no se encuentra en el resto de la naturaleza. En Job 4 se dice que no hay poder sobre la Tierra que pueda comparársele.²⁰³ Por lo tanto no hay que soportar la ignorancia o malicia de quienes sostienen que si alguien es acusado de haber dañado las cosechas de cereal o infectado los frutos de la tierra con ayuda diabólica no debe ser condenado, porque el demonio no tendría el poder de realizar tales cosas. Pues con el permiso de Dios arruinó todos los bienes y medios de Job, lo que le resultó más sencillo que atormentar su cuerpo. Muchas de estas cosas aparecen en autores profanos como Virgilio, en la *Pharmaceutrie*: “He visto como el gran sembradío fue llevado a otro lado”. Y en el cuarto de la *Eneida*: “Y llevarse a otra parte los fresnos de las montañas”. Y lo que relata Plinio en el libro diecisiete, capítulo 23, donde menciona olivares transportados por encantamiento más allá de la vía pública. Y en el libro dieciocho, capítulo sexto, acerca de alguien que fue acusado de transportar por encanto a su jardín los frutos de los jardines de sus vecinos. Y lo que se dice en la Ley de las XII Tablas: que quien encante los granos será castigado (cosa que San Agustín no desprecia en el octavo libro de *La ciudad de Dios*, capítulo veintinueve).

203. La cita correcta es Job 41.

Quizás tales cosas no sucedieron, pero quien niegue que puedan suceder por arte del diablo contradice a las Santas Escrituras. Leemos por otra parte que por un movimiento de tierra las montañas fueron movidas. No caben dudas entonces de que los demonios también pueden hacerlo: pues su poder es más grande que el de todas las cosas naturales.

Si el demonio puede hacer milagros

Milagro toma su nombre de admiración. Sentimos admiración cuando vemos un efecto cuya causa ignoramos. De allí viene que lo que es milagro para unos no lo sea para otros. Y lo que es milagro por una causa, si se hace por otra, deja de serlo. Por tanto desde el momento en que por hombre se puede entender este, aquel o de manera universal todo hombre, y que por causa natural puede entenderse una causa particular o todas las causas, milagro también se entiende en sentido doble. En un sentido absoluto, cuando no se puede hallar ninguna causa natural para explicar un fenómeno que en buen derecho resulta admirable a todos: como crear algo de la nada, resucitar muertos, curar enfermedades con una simple orden. Estos son los verdaderos milagros. Las Sagradas Escrituras nos enseñan que por medio de ellos nuestra fe fue confirmada. Solo Dios puede hacerlos. Salmo 71: “Bendito sea el Señor, Dios de Israel, el único capaz de obrar maravillas”. Salmo 79: “¿Qué Dios es tan grande como nuestro Dios? Tu eres el Dios que hace maravillas”.²⁰⁴ Por lo tanto, si el diablo ensaya algo con tales características se lo llamará milagro mentiroso y falso. En 2 Tesalonicenses 2: “La venida del impío estará bajo la influencia de la venida de Satán, con toda clase de milagros, signos y prodigios mentirosos”. Aquí San Pablo anuncia que el Anticristo obrará falsos milagros gracias al demonio. Así fueron falsos la resurrección de un muerto y el vuelo de Simón el Mago, como vemos en Hegesipo, libro tercero, capítulo segundo de *Sobre la ruina de Jerusalén*, suponiendo que esta historia sea de Hegesipo y no de San Ambrosio. Hay otros milagros que se hacen por medio de la industria y el empleo de cosas naturales. Como cuando Moisés arrojó ceniza al aire y excitó las nubes. O cuando Dios provocó la irrupción de un viento ardiente que causó la llegada

204. La cita es del salmo 86.

de gran cantidad de saltamontes. Esta clase de milagros pueden ser hechos por los diablos y en ocasiones por hombres que manipulen alguna cosa natural o ejerciten una industria humana o verdaderamente diabólica, como la de los magos de Faraón. Los otros son milagros de nombre solamente y no de efecto, y por lo tanto no son verdaderos, sino que se los llama prestigios diabólicos. Como son de manera ordinaria los que realizan el demonio y los magos. Y finalmente otros que aun cuando son llamados milagros no lo son en realidad, a pesar de que parezcan serlo. Pues tienen causas naturales pero que nos resultan desconocidas, y así los llamamos milagros.

Si es legal demandar remedio a los demonios contra los demonios mismos

Si bien la teriaca confeccionada a partir de la víbora cura su mordedura y la picadura de escorpión se cura con el aceite que se hace a partir de él mismo, sin embargo contra el diablo no es lícito recurrir a su ayuda. Ello se pone de manifiesto en Levítico 19, en Deuteronomio 18 y en 1 Samuel 28. Y en la vigésimo sexta, cuestión segunda, en el capítulo que comienza con *Qui sine salvatore salutem vult habere*. En principio, todos los cristianos en el bautismo renuncian al diablo y a sus obras. En cuanto a mí, estimo que una de las principales causas por las que el diablo arroja males sobre los hombres es para constreñirlos a implorar su ayuda: pues no tiene ambición mayor que la de ser adorado como Dios. La verdadera solución consiste siempre en recurrir a Dios y en jamás implorar la ayuda del diablo, aun cuando debamos morir.

Ahora bien, los teólogos discuten si dada la prohibición de pedir la ayuda del demonio está permitido, en cambio, solicitar la que nos ofrece un mago. Entre quienes piensan que resulta lícito se cuentan Pedro Auréolo en su *Comentario a las Sentencias*, libro cuarto, distinción treinta y dos, cuestión segunda.²⁰⁵ Y Ángelo sobre la palabra *superstitio*, en la *Paráfrasis* 13.²⁰⁶ En primer lugar, desde el momento en que está permitido tomar un préstamo a tasa usuraria o resulta lícito tomar juramento a un infiel por sus falsos

205. Pedro Auréolo († 1322).

206. Ángelo Carletti de Chivasso († 1495).

dioses. Como está escrito en la epístola 154 de San Agustín. Isaac lo recibió de Abimelec, en Génesis 26. Y Jacobo, de Labán, en Génesis 31. Ahora bien, esta opinión no solo es notablemente falsa sino incluso perniciosa y por lo tanto de ninguna manera se debe proponer al pueblo. Pues hay una gran diferencia. Quien toma a usura puede dar sin usura, para beneficio de quien solicita prestado. Y quien jura por un dios falso puede jurar por uno verdadero. Pero el que pide ayuda a un encantador sabe bien que este nada puede hacer sin la ayuda del diablo. Sin embargo, estimo verdadero lo que piensan muchos teólogos: que resulta lícito exigir a un encantador que deshaga su maleficio como si desatara una ligadura. Pues no se le está exigiendo que haga un nuevo mal sino que deshaga el que ya había hecho.

Sobre los remedios eclesiásticos

El primero de los remedios eclesiásticos es la gracia de expulsar a los diablos. Mateo 7: “Muchos me dirán en aquel día, Señor, en tu nombre expulsamos diablos y profetizamos”. En Marcos 3: “Les dio poder de sanar las enfermedades y de expulsar diablos”. Mateo 9: “Hemos visto a uno que expulsaba demonios, que no nos seguía”. Marcos 16: “Estos signos acompañarán a quienes crean: en mi nombre expulsarán diablos”. Lucas 10: “Señor, hasta los diablos mismos se nos someten en tu nombre”. Si por medio de una gracia los diablos son expulsados, con mucha más razón los maleficios serán desechos de igual manera. Este don de expulsar diablos es dado por Dios indiferentemente a los buenos y a los malvados. Como se desprende del ejemplo de aquel que expulsaba demonios pero no seguía a Jesucristo. En ocasiones Dios concede el don a causa de una virtud excelente. Así fue que se lo dio a San Antonio, como escribe Paladio en la vida que le dedicó. Y también a Martín obispo de Tours, en Sulpicio Severo. Esto era tan frecuente en la primera Iglesia que así como los bautizados súbitamente comenzaban a hablar en diversas lenguas, del mismo modo expulsaban a los diablos. Esta es la razón por la cual no se practicaba aún el orden de los exorcistas, como vemos en Clemente en el octavo libro de las *Constituciones*, capítulo treinta y dos: el exorcista no es ordenado y sin embargo este combate produce una voluntaria dilección, pues se trata de gracia que Dios concede a través de Jesucristo y la intervención del Espíritu

Santo. A propósito de ello no puedo evitar retomar a Wier, quien en el *Libro de los prestigios* deduce a partir de este testimonio de Clemente que no existe el orden de los exorcistas. Pero en los escritos del propio Clemente hay otro pasaje en el que se incluye a los exorcistas entre los órdenes. Por lo tanto es evidente que en aquellos tiempos existían dos géneros de exorcista: quienes lo eran por un don de Dios y quienes lo eran por su cargo o en razón de su orden. Lo mismo en tiempos de Cipriano, que vivió doscientos años después de Jesucristo. Ello se ve en su libro 4, capítulo séptimo.²⁰⁷ Y por la Epístola de Cornelio, papa de Roma, en Eusebio, libro sexto de su *Historia*, capítulo treinta y tres. Y por el Cuarto Concilio de Cartago, capítulo cuarto.

El segundo remedio eclesiástico es el mismo orden eclesiástico de los exorcistas, función que existía entre los judíos, como se ve en Hechos 19 y también entre los cristianos en la Iglesia, como se desprende del Cuarto Concilio de Cartago, capítulo 416: cuando el exorcista recibe el orden recibe de mano del obispo un librito en el que están escritos los exorcismos. El obispo le dice entonces: Toma y apréndelos de corazón, y recibe el poder de imponer la mano sobre los posesos, bautizados y catecúmenos. Y del Concilio de Antioquía, capítulo décimo.

Voy a mencionar a continuación algunas cosas de las ceremonias de los exorcismos dignas de ser recordadas. En primer lugar, no solo el exorcista se contaba entre las órdenes eclesiásticas sino que en cada Iglesia la cantidad de exorcistas estaba definida. Como se desprende de la *Epístola de Anacleto a los obispos de África*.²⁰⁸ Y del Concilio de Ancira, y de la *Epístola del papa Cornelio*, en la *Historia*, libro 6, capítulo treinta y tres. Luego, el exorcismo se hacía con ciertas y determinadas palabras. Como se muestra en el *Octavius* de Minucio Félix. Y en Lactancio, libro 2, capítulo 6. Y en Casiano, *Colaciones* 15, capítulo 5. Y en el Cuarto Concilio de Cartago, capítulo séptimo. Tercero, las oraciones que concluían con la frase “Por Nuestro Señor Jesucristo”, etc., para poder cumplir con dicho fin de expulsar demonios debían terminar con las palabras “por aquel que debe venir a juzgar al mundo por el fuego”. El *Micrólogo* nos ofrece el motivo en el *Libro de los Sacramentos*: es porque

207. Cipriano de Cartago († 258).

208. Papa San Anacleto († c. 90).

los diablos se aterrorizan mucho cuando se hace mención del Juicio.²⁰⁹ Lo que se deduce de estas palabras de San Cipriano en *Contra Demetriano*: “Sintiendo los azotes, confiesan el juicio futuro”. En un cuarto momento los demonios eran interrogados y se les preguntaban sus nombres. Algo que Jesucristo hizo en Marcos y en Lucas 8. Ello se deduce también de Lactancio: los demonios declaran sus nombres, aquellos con los que son adorados en sus templos. Quinto paso: así como se imponen las manos a los catecúmenos todos los días de la Cuaresma, de la misma manera se hacía con los posesos, como se observa en el Cuarto Concilio de Cartago. Y en el título sobre la consagración, distinción quinta, en el capítulo que comienza con *Omni die*. Sexto, los exorcistas jamás expulsaban a los diablos en el templo, por respeto al lugar, y tampoco en las casas de los particulares, por miedo. Como se ve en el Concilio de Laodicea, capítulo 59. Por ello hasta hoy se conserva la costumbre de que cuando los catecúmenos son llevados al bautismo, los exorcismos se emplean solo hasta la entrada de la Iglesia. Séptimo, luego de que el demonio conjurado haya prometido que partirá, se le exige un signo exterior de su partida. En Paladio, en la *Vida de Posidonio*, el diablo da por signo de su salida la ruina de una muralla. Resulta evidente que era lo usual entre los judíos, como leemos en Josefo en el libro octavo de las *Antigüedades*, capítulo segundo. En octavo lugar (algo más relacionado con la disciplina que con la ceremonia), todos los posesos habitaban conjuntamente (como se hace en nuestra época en algunas ciudades con todos los que han perdido la cordura), gobernados por los exorcistas, así como las bestias se acostumbran a ser tratadas por sus amos. Lo vemos escrito en el Cuarto Concilio de Cartago, capítulo noveno. Agreguemos que los exorcismos no solo eran practicados para expulsar a los diablos sino a otras cosas, como serpientes, saltamontes, tempestades. Los herejes tomaron la costumbre de burlarse de ello, diciendo que tales cosas no poseen la virtud del entendimiento. Pero nosotros no lo hacemos porque creamos que entienden, sino que sabiendo por las Santas Escrituras que dichas cosas son con frecuencia excitadas por los demonios, queremos expulsarlas como expulsamos a los demonios de los cuerpos humanos. Observamos en el salmo 57

209. Autor anónimo del *Micrólogo* (siglo XI).

que las serpientes son encantadas aun cuando no oigan las palabras del encantador: “Como el áspid sordo que cierra las orejas para no oír la voz de los encantadores, del brujo que encanta sabiamente”. Yo mismo he visto en el Reino de Granada una extraña multitud de saltamontes que por tres años enteros despoblaron todo a su paso, con gran pérdida de víveres y peligro para las personas. Tras haber realizado oraciones públicas y conjurarlos, finalmente pudieron ser expulsados.

El tercer remedio es la sola pronunciación del nombre de Jesús: con el cual apenas existió cristiano que no expulsara demonios en la Iglesia primitiva. Con este argumento Justino probó la divinidad de Jesucristo en su *Trifón*, apología primera. Y Orígenes en el primer libro de *Contra Celso*. Y Tertuliano en el libro *De la corona del soldado*, en *A Scápula*, en la *Apología* capítulo 37, en *Del alma*, capítulo 2: si las almas permanecen, etc., en *Sobre los espectáculos*, capítulo del número y en el libro *Sobre la idolatría*. San Cipriano en la Epístola a Demetrio y en el libro *Sobre la vanidad de los ídolos*. Minucio en el *Octavius*. Lactancio en el libro segundo, capítulo sexto, en el libro cuarto, capítulo veintisiete y en el libro quinto, capítulos veintidós y veintitrés. Y Atanasio en el libro *Sobre la Encarnación del Verbo*. Lo mismo alega Alciato en la ley *Ostentum*, en el *Digesto*, respecto del sentido de dichas palabras.²¹⁰ Aunque lamento que no haya hablado de manera más apropiada. Pues dice que no es prueba de santidad, opinión contraria a las Sagradas Escrituras. El propio Jesucristo dijo: “Estas señales acompañarán a los que han creído, en mi nombre expulsarán a los demonios”.

El cuarto remedio es el signo de la cruz, con el cual los antiguos cristianos expulsaban a los diablos. San Cipriano en el *Sermón de la Pasión de Jesucristo* afirma que el judío ya sabe, como todo el que estando en la servidumbre de Egipto deseó alcanzar la patria prometida, que la sangre de Jesucristo expulsa a los poderes enemigos con más eficacia que la sangre de aquel cordero que Israel inmoló en Egipto. La autoridad y poder [del signo de la cruz] es hoy tan grande que defiende no solo las puertas de los israelitas sino que su sola presencia aleja a los diablos de quienes no viven a la manera de Israel. Orígenes en *Sobre Job*, libro tercero, reprende a los gentiles que removían los maleficios del

210. Andrea Alciato († 1550).

diablo por medio de otros maleficios. Los cristianos, por el contrario, dice Orígenes, usan el signo de la cruz contra los demonios. Lactancio en el libro cuarto, capítulo veinticuatro, afirma que cuando los gentiles inmolaban a sus dioses, si había alguno cuya frente estaba protegida por el signo de la cruz, el adivino no podía conseguir nada del sacrificio ni dar ninguna respuesta a quienes lo consultaban. Con frecuencia los reyes malvados usaron ello como motivo para perseguir a los cristianos. Pues si algunos de los nuestros asistía a sus amos cuando sacrificaban, cuando se hacían la señal de la cruz sobre su frente provocaban que los dioses se alejaran sin informar las cosas por venir a partir de las entrañas de las bestias sacrificadas. Cirilo, obispo de Jerusalén, en la *Cuarta Catequesis*: “protégete con la señal de la cruz, a fin de que los diablos tiemblen ante el signo del rey y se vayan bien lejos”. Epifanio en *Contra los herejes*, 30, ofrece tres ejemplos de demonios expulsados por el signo de la cruz. San Crisóstomo en *Sobre San Mateo*, homilía 50, amonesta a los cristianos para que no tengan vergüenza de persignarse. Pues si con solo ver el lugar en el que padecerán su suplicio los condenados a muerte se sienten invadidos por un gran horror, ¿cuánto estimáis que sufrirán los demonios al ver en nuestras manos la espada con la que Jesucristo derrotó sus fuerzas? Atanasio en la *Oración contra los ídolos*: “tras el advenimiento de la cruz el culto de todos los ídolos se ha visto impedido y todos los encantamientos de los diablos se borran ante este signo”; y en el *Libro de la Encarnación del Verbo*: “con el signo de la cruz los efectos de la magia cesan y los encantamientos se vuelven ineficaces”. Y más abajo: “los demonios con vanas apariencias e ilusiones acosaban a los hombres asentados cerca de las fuentes, en las riveras de los ríos, en praderas y bosques, y de esa forma deslumbraban a los más simples. Pero ahora que el Verbo de Dios apareció, las temibles visiones e ilusiones cesaron. Pues el hombre, usando solamente el signo de la cruz, expulsa a los diablos lejos de él”. Gregorio Nacianceno en la oración *Contra Juliano* sostiene que estando Juliano en una gruta se hizo la señal de la cruz y los demonios se dispersaron; y en la *Oración a Nemesia*: no hay que asombrarse de que las fuerzas de Jesucristo crecieran tanto. Pues incluso los recién enrolados lograban que ante el augusto nombre de Jesús el diablo se alejara de manera inmediata no sin muchos crujidos y gran sufrimiento. Lo que ocurre no solo si la cruz está dibujada en un cuadro sino si se la hace en el aire solamente.

Gregorio de Nisa, en la *Vida de Gregorio Taumaturgo*, incluye la señal de la cruz entre las armas con la que este último solía expulsar a los diablos. San Jerónimo en la *Vida de Hilarión* afirma que el santo conocía las ilusiones de los diablos; de rodillas se persignaba en la frente y armado con tal yelmo y coraza, acostado en el lecho, combatía de la manera más gallarda. Teodoreto en la *Vida de Macedonio* escribe que la posesa Asiria fue sanada por el signo de la cruz; en el libro tercero de la *Historia eclesiástica*, capítulo tres, relata una historia sobre Juliano; y en el libro quinto, capítulo once, cuenta que Marcelo, obispo de Pamiès, expulsó diablos de un templo pagano realizando el signo de la cruz en el agua. San Agustín en el segundo libro del *Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los Apóstoles*: si en algún momento el diablo adversario desea recapturar a aquel a quien ha perdido, sepan que resulta posible ignorarlo por medio del sacramento del símbolo y el estandarte de la cruz; y en el *Sermón sobre los tiempos*, 181: Él no quiso que fuera lapidado o herido con una espada, pues no siempre podemos llevar con nosotros piedras o un hierro para defendernos, y por ello eligió la cruz, que puede representarse con un ligero movimiento de la mano, con la cual nos protegemos de los engaños del enemigo.

El quinto remedio para alejar a los demonios son las reliquias de los santos. Abdías en el libro 7 recoge el ejemplo del hijo del rey Hirtaco, poseso, que delante de las reliquias de San Mateo descubrió las maldades de su padre;²¹¹ y en el libro noveno leemos que otro hijo del rey fue librado de los demonios de la misma forma. Gregorio de Nacianzo en la *Oración de San Cipriano* escribe que en el sepulcro de este último los demonios eran expulsados. San Crisóstomo en *Sobre la segunda a los Corintios*, homilía veintiséis, afirma que en los sepulcros de los mártires los demonios son flagelados; y en el *Libro contra los gentiles* afirma que un demonio que solía responder desde dentro del ídolo de Apolo de Dafne devino mudo luego de que el cuerpo del mártir Bábilas fue llevado a dicho lugar. Rufino recoge el mismo episodio en el libro 10, capítulo octavo.²¹² San Ambrosio en los sermones 77 y 92 dice que ante las reliquias de San Gervasio y de San Protasio los demonios usualmente

211. (Pseudo) Abdías de Babilonia, autor apócrifo (segunda mitad del siglo I).

212. Rufino de Aquilea († c. 411/412).

rugían. San Jerónimo en *Contra Vigilancio*: “el espíritu inmundo que te ha constreñido a escribir tales cosas a menudo se ha visto atormentado por este vil polvo”. Sozomeno en el libro séptimo, capítulo veintiséis, dice que Epifanio hizo estando muerto lo mismo que en vida, pues en su sepulcro los diablos eran expulsados.²¹³ Ruperto en la *Vida de Heriberto de Colonia*, capítulo trece, dice que los posesos acostumbraban visitar los sepulcros de los mártires. De allí surgió la costumbre entre los cristianos de rondar por dichas tumbas. Pues la experiencia enseña que los posesos llevados a dichos lugares sanan. Pienso que esta costumbre procede de lo que narran las antiguas historias.

El sexto remedio para alejar a los demonios es la recitación del Credo. Así lo reconoce San Agustín en el segundo libro del *Sermón a los catecúmenos*. Pues así como hoy en día cuando tenemos delante de nosotros algo espantoso decimos “Jesús”, de la misma forma los antiguos recitaban el Credo para blindarse con el poder de la fe, como dice San Pablo. Estimo que también por ello acostumbraban colgarse del cuello el comienzo del evangelio según San Juan. San Jerónimo comentando Mateo 23 y Crisóstomo en *Sobre San Mateo*, homilía 73. Y el Concilio de Antioquía. Y Emanuel à Costa en los *Comentarios de las cosas sucedidas en el Oriente*, confirman que de esta forma fue expulsado el demonio de una mujer.²¹⁴ Si algunos reprenden esto no es porque culpan a la práctica en sí sino a las supersticiones que se agregan, como que el texto esté escrito en letras rojas, o en pergamino virgen, etc. Pero si se lo hace para hacer profesión de fe, no hay dudas de que la práctica es recomendable.

El séptimo remedio para alejar a los demonios son las oraciones y los ayunos. Como en Tobías 6 y en Mateo 17. En Marcos 9 Jesucristo dice: “Este género de diablos no se expulsan sino por medio de oraciones y ayunos”. Un ejemplo de ello es Pablo el Simple, en Paladio. No apruebo la interpretación que de este pasaje realiza San Crisóstomo, quien piensa que se está aludiendo a todo género de diablos, sino la de quienes creen que se habla de un género particular, a saber, los que provocan gula y voluptuosidad, vicios que sanan bien gracias a la oración y al ayuno. Jesucristo quiso dejar en claro que es necesario que lo contrario se cure

213. Salaminio Hermias Sozomeno († c. 450).

214. Emmanuel da Costa (segunda mitad del siglo XVI).

por su contrario. Como si dijera: los otros se pueden curar por otros medios, pero estos solo con la oración y los ayunos.

El octavo remedio es la eucaristía. Los ejemplos los vemos en San Cipriano, sermón 15; en San Agustín, en *La ciudad de Dios*, libro 22, capítulo 8; en Próspero, en la *Crónica*, capítulo 6. Y en el caso de Laon, en nuestra época, también muy célebre, en el que ningún hombre de bien puede dejar de creer.

El noveno remedio es el agua bendita. El ejemplo está en Epifanio, *Contra los herejes*, 30, donde se dice que un tal Josefo expulsó dos veces a los diablos realizando en el agua el signo de la cruz. Y en Teodoreto, libro 5 de la *Historia eclesiástica*, capítulo 21. Apameón tras realizar la señal de la cruz en el agua hizo que ardiera el templo de un ídolo, que los diablos hasta entonces protegían. Juan el Diácono en la *Vida de Gregorio el Grande* escribe que por este medio un monasterio fue librado de sus diablos.²¹⁵ Gregorio Presbítero en la *Vida de Teodoro* dice que con este remedio liberó a una vivienda de los demonios que la infestaban. Y Hugo de Cluny en la *Vida de Hugo Abad de Cluny* reconoce haber hecho lo mismo.²¹⁶ Vemos ahora en nuestro tiempo, en las Indias (donde la fe es más grande), que los demonios son expulsados gracias al agua bendita, como se lee en el libro 12 de *Los asuntos del Japón*, epístola 1.

El décimo remedio es la sola presencia de un personaje santo. Como el caso de Rústico mencionado por Casiano en *Colaciones* 14, capítulo 2. Lo mismo dice Beda en la *Vida de Guideberto*, capítulo 15. Sozomeno en el libro 6, capítulo 20, relata que los diablos huyeron de una isla de Egipto como consecuencia de la llegada de los religiosos de Macario. Y Sócrates en el cuarto libro, capítulo 19.²¹⁷ Y Nicéforo en el libro 11, capítulo 2.²¹⁸ Paladio escribe algo semejante sobre otro Macario, capítulos 19 y 20.

215. Juan el Diácono de Roma, también conocido como Juan Hymonides († c. 880).

216. Atribuida a Hildeberto de Lavardin († 1133). Hugo de Cluny vivió entre 1024 y 1109.

217. Sócrates de Constantinopla († c. 440).

218. Nicéforo de Constantinopla († c. 828/829).

El undécimo remedio es la sola palabra por la que los diablos son expulsados, como Rufino cuenta sobre Pafnucio, en el libro 1 de la *Historia eclesiástica*, capítulo 4.

El duodécimo remedio es por medio de cartas: utilizado por Eugenio según el discípulo que escribió su vida.²¹⁹

El décimo tercer remedio es a través de golpes. Así lo señala Paladio en la historia de Pablo el Simple. Y Gregorio Presbítero en la *Vida de Teodoro*. Pueden recurrir a este remedio los jueces cuando existe la sospecha de que alguien finge ser un poseso.

Fin del tratado sobre los demonios

219. La vida de San Eugenio de Toledo († 657) fue redactada por autor anónimo a mediados del siglo ix.

SEGUNDA PARTE

Jean Bodin

(Angers, 1529/1530-Laon, 1596)

“Se injuria a Dios temiendo al diablo”

Una demonología al servicio del príncipe

Un provinciano en París: infancia y juventud de un inquieto hijo del Renacimiento

A diferencia de Juan Maldonado, destacado intelectual de la Contrarreforma católica que tras su prematura muerte se vio sumido en un prolongado y pertinaz olvido, Jean Bodin integra desde hace siglos el panteón de los más renombrados polígrafos de la Alta Edad Moderna. No solo es uno de los máximos referentes del humanismo francés sino también uno de los más acabados ejemplos del paradigma del hombre renacentista. De hecho, si bien su disciplina de origen era el derecho civil romano, pocas fueron las áreas del conocimiento que escaparon a su voraz curiosidad. Pero la universalidad de su saber solo configura una de las dos facetas de su multifacética erudición: la otra era una vistosa y sorprendente originalidad. El enciclopedismo bodiniano no se conformaba, en efecto, con atesorar de manera arqueológica saberes ajenos sino que indefectiblemente modificaba –en ocasiones de manera revolucionaria– los fundamentos de las materias en las que se sumergía: su celeberrima definición de soberanía marcó a fuego la evolución de la teoría política y las estrategias de abordaje del fenómeno de la estatalidad en el mundo moderno; su incursión en la reflexión económica en el contexto de la polémica sobre la Revolución de los Precios del *Cinquecento* contribuyó a sentar los fundamentos de la teoría cuantitativa del dinero y alteró de manera sustancial el estudio de los procesos inflacionarios; su obsesión con el método comparativo contribuyó a desnaturalizar –y

a secularizar de forma drástica— múltiples aspectos de los complejos societales humanos, permitiendo así la emergencia de la ciencia jurídica y de la historiografía profesionales contemporáneas; su fascinación por la filosofía y la historia natural produjo monumentos enciclopédicos (por su ambición y alcance solo equiparables a las grandes sumas tardoantiguas y tardomedievales) que contribuyeron a instalar una inconmensurable cesura entre los órdenes natural y sobrenatural, fundamental para la posterior consolidación de la ciencia en Occidente; sus experimentos literarios —si aceptamos que el *Heptaplomeres* fue fruto de su inventiva— no solo enriquecieron de manera exponencial el *ethos* libertino sino que además realizaron un aporte extraordinario al progreso del relativismo cultural, de la tolerancia religiosa, del diálogo interconfesional y de la ética laicista en Occidente; y finalmente, su exploración del problema demonológico le permitió diseñar una variación propia sobre el mismo tema, en extremo potente, asombrosamente *sui generis*, carente de antecedentes y consecuentes, alternativa y competidora del *mainstream* demonológico tardoescolástico de matriz tomista.

La evidente complejidad de un sistema de creencias en permanente evolución, la singularidad y excepcionalidad idiosincrásica de su discurso, la intimidante extensión de su obra, un naturalizado nicodemismo que con frecuencia le impedía expresar sin ambages su verdadero pensamiento y los desconcertantes giros políticos que solían caracterizar sus incursiones en el ágora pública quizás expliquen la escandalosa escasez de biografías modernas dedicadas a la persona de Jean Bodin. En efecto, hasta la reciente publicación en 2017 del libro del historiador británico Howell A. Lloyd, primer ensayo de aproximación holística a la vida y obra del personaje desde la aparición de la monografía de Roger Chauviré en 1914, muy pocos han sido en el último siglo los científicos sociales que se han atrevido a escalar semejante Everest, un emprendimiento que por sus alcances parecería más propio de un equipo interdisciplinario que de cualquier *scholar* individualmente considerado.¹ Sobreabundan y ocupan bibliotecas enteras los ensayos dedicados a los más variados aspectos de las teorías sociales de Bodin,

1. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin: "This Pre-eminent Man of France". An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2017; Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la "République"*, La Flèche, Eug. Besnier, 1914.

pero en vano buscaríamos, entre los dos hitos ya señalados, biografías integrales que analicen de manera simultánea la historia personal y el pensamiento sistematizado del autor.

A fuer de ser justos, sin embargo, cabe decir que quizás exista otra razón más prosaica que explique este déficit editorial y académico. Me refiero a la dramática ausencia de fuentes y documentos primarios que permitan reconstruir de manera inequívoca aspectos fundamentales de la vida de Bodin. Y no solo de su infancia y juventud sino también de su postrera etapa adulta. De hecho, la inmarcesible fama de este autor y la constante frecuentación de sus textos contrastan con las lagunas e inconsistencias que limitan el conocimiento que tenemos de su vida pública y privada. No deja de resultar paradójico, por caso, que ignoremos las fechas exactas del nacimiento y de la muerte de uno de los mayores intelectuales de la modernidad temprana. Uno de los agravantes más inclementes de este estado de situación es el molesto contratiempo de la homonimia, la cuestión de la banalidad del nombre.² En efecto, tanto “Jean” como “Bodin” resultaban extremadamente corrientes en la Francia septentrional de la segunda mitad del siglo xvi.³ Se estima que en la época existían al menos dieciséis familias con dicho patronímico en la provincia de Anjou, la patria chica de nuestro jurista.⁴ Esta exasperante ambigüedad produjo confusiones rimbombantes y explica que muchos viejos trabajos dedicados a Bodin resulten por completo inutilizables en el presente.⁵ En función de la existencia de estos múltiples sosías se ha dicho que el autor de la *République* fue procesado por herejía a comienzos del reinado de Enrique II, antes incluso del estallido formal

2. Ann Blair, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton University Press, 1997, p. 9.

3. Según cómo se realice la cuenta, resulta posible identificar entre trece y quince “Jean Bodin” contemporáneos que no deben confundirse con el autor de la *Démonomanie*. Véase Letizia Fontana, “Bilan historiographique de la question du séjour de Jean Bodin a Genève”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 71:1 (2009), pp. 106-107; Mario Turchetti, “Jean Bodin”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2015, p. 15, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bodin>.

4. Ann Blair, *The Theater of Nature*, p. 234, n. 18.

5. La síntesis más reciente sobre el problema de los múltiples Bodin que pueblan las fuentes de la segunda mitad del siglo xvi francés se halla en Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 263-264.

de las Guerras de Religión.⁶ O que residió por un tiempo en la Ginebra calvinista, donde habría contraído nupcias con la viuda de un mártir evangélico y realizado una pública profesión de fe protestante.⁷ O que evitó por escaso margen la muerte durante la masacre de San Bartolomé refugiándose en el domicilio de Christophe de Thou, presidente del Parlamento de París.⁸ O que participó de la conspiración de Annibal de Coconas y Joseph de la Mole contra el moribundo rey Carlos IX.⁹ O que tomó parte del complot de Babington, diseñado para asesinar a Isabel I y transferir el cetro inglés a la católica María Estuardo.¹⁰ La crítica reciente ha desestimado la mayoría de estas referencias erróneas que infestan la bibliografía bodiniana de las décadas centrales del siglo xx.¹¹ En un caso concreto la acumulación de falsos indicios resulta

6. Jacqueline Boucher, "Jean Bodin", en *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, p. 728; Pierre Mesnard, "Vers un portrait de Jean Bodin", en Jean Bodin, *Oeuvres philosophiques*, ed. y trad. Pierre Mesnard, Paris, PUF, 1951, pp. viii-ix; Eugénie Droz, "Le carme Jean Bodin, hérétique", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 10 (1948), pp. 77-94; Nathaniel Weiss, *La Chambre ardente. Étude sur la liberté de conscience en France sous François Ier et Henri II, (1540-1550). Suivie d'environ 5000 arrêts inédits, rendus par la Parlement de Paris de mai 1547 à mars 1550*, Paris, Librairie Fischbacher, 1889, pp. 17-18.

7. Jacqueline Boucher, "Jean Bodin", p. 728; Marion Leathers Daniels Kuntz, "Introduction", en Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime/Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, Princeton University Press, 1975, p. xix; Eugénie Droz, "Le carme Jean Bodin, hérétique", pp. 79 ss.; Henri Naef, "La jeunesse de Jean Bodin ou les conversions oubliées", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 8 (1946), pp. 143-147; Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la "République"*, pp. 24-25.

8. Mario Turchetti, "Jean Bodin", p. 14.

9. Mack P. Holt, *The Duke of Anjou and the Politique Struggles during the Wars of Religion*, Cambridge University Press, 2002 (1986), p. 41.

10. Paul Lawrence Rose, *Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Genève, Droz, 1980, pp. 215-216. Rose sigue en esta cuestión las hipótesis que se formulan en una tesis doctoral inédita pero ampliamente citada: Kenneth D. McRae, *The Political Thought of Jean Bodin*, tesis, Harvard University, 1954, pp. 116 ss. En la más reciente biografía de Bodin, Lloyd sostiene que aun cuando Bodin pudo haber incluido en sus cartas reflexiones sobre la injusticia del encierro de María Estuardo o sobre supuestos planes para asesinar a la reina Isabel, "no evidence exists to confirm his involvement with the plotters" ("no existe evidencia que confirme su involucramiento con los complotados"). Véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 195.

11. En particular ha sido contundente el rechazo de muchos especialistas a la realidad de la fase ginebrina de la biografía de Bodin. Véase sobre todo Letizia Fontana,

tan extrema que podríamos pensar que estamos en presencia de una *boutade*, si no fuera porque en rigor de verdad se trata de una extraordinaria coincidencia histórica: me refiero a la existencia de un cierto Jean Bodin que no solo era contemporáneo de nuestro personaje sino que además compartía con él al menos otros tres rasgos biográficos extremadamente específicos: ambos eran nativos de la región de Anjou, se desempeñaron como clientes del duque de Alençon y ocuparon por un tiempo un cargo similar en la administración forestal de la provincia de Normandía.¹² Agreguemos, para colmo de la ironía, que el propio Bodin tenía un hermano mayor con su mismo nombre de pila.¹³

Con las prevenciones que acabamos de señalar, recogeremos a continuación de manera sintética los eventos de la vida de Bodin que han sido establecidos de manera fehaciente por la crítica. El futuro demonólogo nace en la ciudad de Angers, antiguo puerto fluvial del oeste de Francia, en algún momento entre los meses de junio de 1529 y junio de 1530.¹⁴ La fecha se calcula de manera aproximada gracias al dato proporcionado por un erudito del siglo XVII, Gilles Ménage, quien afirma haber tenido ante sus ojos el testamento autógrafo de Bodin rubricado en junio de 1596 poco antes de su deceso, y en el que nuestro jurista reconoce contar

“Bilan historiographique de la question...”, *passim*. También Jacques Levron, “Jean Bodin, Sieur de Saint-Amand ou Jean Bodin, originaire de Saint-Amand”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 10 (1948), *passim*; Vittorio de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1959, pp. 322-326.

12. Este homónimo del autor de la *République* se llamaba en realidad Jean Bodin de la Bodinière o Montguichet. Véase Mario Turchetti, “Jean Bodin”, p. 15; Marie-Dominique Couzinet, “Note biographique sur Jean Bodin”, en Yver Charles Zarka (ed.), *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996, p. 240, n. 1; Mack P. Holt, *The Duke of Anjou and the Politique Struggles*, p. 41; Michel Devèze, *La vie de la forêt française au XVI^e siècle*, Paris, SEVPEN, 1961, pp. 325 y 473; Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la “République”*, pp. 33-34; Pierre Cornu, “Jean Bodin de Monguichet (distinct de Jean Bodin, le publiciste)”, *Revue de l’Anjou* 54 (1907), pp. 109-111.

13. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 2; Jacques Levron, “Jean Bodin, Sieur de Saint-Amand...”, p. 14; Henri Naef, “La jeunesse de Jean Bodin...”, p. 140.

14. Sobre los indudables orígenes angevinos de Bodin y su familia véase Jacques Saillot, “Jean Bodin, sa famille, ses origines”, en *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers, 24 au 27 Mai 1984*, Presses de l’Université d’Angers, 1985, vol. I, pp. 110-117.

con sesenta y seis años.¹⁵ Este documento sucesorio no ha llegado hasta nosotros. Como tampoco lo ha hecho el acta de bautismo: solo en tres iglesias de la ciudad de Angers los registros parroquiales se remontan hasta el siglo XVI y en ninguno de ellos figura el nombre de Jean Bodin.¹⁶ Su padre fue Guillaume Bodin, un maestro relativamente próspero del gremio de los sastres. Según una interpretación reciente, el hombre pertenecía a un linaje local de juristas que lo expulsó de sus filas a raíz de su opción por la práctica artesanal y la actividad mercantil.¹⁷ Las solidaridades y las tradiciones naturalizadas por el clan familiar quizás expliquen la posterior opción del joven Jean por la carrera jurídica. Su madre fue Catherine Dutertre, también nativa del distrito. El supuesto origen judío de esta mujer hace mucho tiempo ya que ha sido desacreditado por los estudiosos.¹⁸

Ingresamos así en la fase más oscura de la vida de Bodin: su infancia y primera juventud. Resulta posible probar que el joven Jean gozó de la protección del obispo Gabriel Bouvery, quien presidió la diócesis de Angers entre 1540 y 1572. Este prelado de formación humanista, que conocía las lenguas bíblicas y que también ofició de protector del legendario hebraísta Postel, era sobrino de Guillaume Poyet, canceller de Francia durante los

15. Gilles Ménage, *Vitae Petri Aerodii, quaesitoris Andegavensis, et Guillelmi Menagii, advocati regii Andegavensis*, Paris, Christophe Journal, 1675, p. 147: "Il mourut de peste à Laon en 1596 selon Mr de Thou, de plus de soixante-dix ans: mais selon Mr. Ménard, de cinquante-cinq seulement. Scévole de Ste. Marthe a écrit, en général, que Bodin mourut fort âgé. Il mourut dans sa soixantesetzième année, comme je l'apprens de son Testament, qui est du 7 Juin 1596, où il témoigne qu'il passe l'âge de 66 ans" ("Murió de peste en Laon en 1596, según *monsieur* de Thou con más de setenta años de edad. Pero según *monsieur* Ménard solo tenía cincuenta y cinco. Scévola de Ste. Marthe escribió, sin mayores detalles, que Bodin murió a edad avanzada. En realidad murió a los sesenta y seis años, como yo pude constatarlo viendo su testamento del 7 de junio de 1596, donde da testimonio de que poseía dicha edad").

16. Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la "République"*, p. 15.

17. Jacques Salliot, "Jean Bodin, sa famille, ses origines", pp. 115 ss.

18. Ya a mediados del siglo XIX los eruditos desestimaban la especie. Véase a modo de ejemplo Gottschalk Eduard Guhrauer, *Das heptaplomeres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Cultur und Literatur im Jahrhundert der Reformation*, Berlin, G. Eichler, 1841, p. XIII. Para este autor la leyenda sobre el origen judío de la madre de Bodin tuvo como objetivo ofrecer una explicación al filohebreísmo que resulta sencillo detectar en el *Heptaplomeres*.

últimos años del reinado de Francisco I.¹⁹ ¿Fue el obispo quien despertó en el pequeño Bodin el gusto por las humanidades, en particular por las lenguas clásicas y el hebreo? La posibilidad permanece como hipótesis.²⁰ Aunque algunas dudas subsisten al respecto, la abrumadora mayoría de los especialistas concuerda en que el joven Bodin ingresó al convento carmelita de su ciudad natal *circa* 1543.²¹ Tendría por entonces trece o

19. Pedro Bravo Gala, “Nota biográfica”, en Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, ed. y trad. Pedro Bravo Gala, Barcelona, Hispamérica, 1985, p. 39; Émile Pasquier, “La famille de Jean Bodin (xv^e siècle)”, *Revue d'Histoire de l'Église de France* 19:85 (1933), p. 461; Pierre Mesnard, “Vers un portrait de Jean Bodin”, p. xiii.

20. Anna Maria Lazzarino Del Grosso, “The Respublica Hebraeorum as a Scientific Political Model in Jean Bodin's *Methodus*”, *Hebraic Political Studies* 1:5 (2006), pp. 549-550.

21. Son los biógrafos tempranos de Bodin los que no se ponen de acuerdo al respecto. En 1675 Gilles Ménage negaba que Bodin hubiera sido miembro del Carmelo en su juventud. Se apoyaba para ello en el testimonio de un sobrino nieto de nuestro jurista, *monsieur* Baudri, canónigo de *l'Eglise d'Angers*. Véase Gilles Ménage, *Vitae Petri Aerodii, quaesitoris Andegavensis...*, p. 141: “Le Président de Thou dit qu'il avoit esté Carme profès, & qu'aïant fait profession avant l'âge, sa profession fut déclarée nulle [...] Mais Mr. Baudri l'Avocat m'a dit plusieurs fois affirmativement que Mr. de Thou avoit esté mal informé de cetter particularité” (“El presidente de Thou dijo que fue carmelita profeso, y que por haber hecho la profesión antes de la edad permitida esta fue declarada nula. Pero *monsieur* Baudri, abogado, me dijo muchas veces y de manera afirmativa que *monsieur* de Thou estaba mal informado respecto de este particular”). Dos décadas más tarde, en 1697, Pierre Bayle defendió la misma postura y reprodujo textualmente el fragmento de Ménage que acabamos de transcribir. Véase Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition revue, corrigée et augmentée avec la vie de l'auteur par Mr. des Maizeaux, Amsterdam, P. Brunel, 1740, tome première, p. 591: “Il avoit été Carme dans sa jeunesse, si l'on en croit M. de Thou; mais Mr. Baudri, Avocat au Grand Conseil & petit-neveu de Bodin, a dit plusieurs fois affirmativement à Mr. Ménage, que Mr. De Thou avoit esté mal informé de cette particularité” (“Fue carmelita en su juventud, si hemos de creerle a *monsieur* de Thou; pero *monsieur* Baudri, abogado del Gran Consejo y sobrino nieto de Bodin, le dijo muchas veces de manera afirmativa a *monsieur* Ménage, que *monsieur* de Thou estaba mal informado al respecto”). Todavía a comienzos del siglo xx continuaba la polémica. Chauviré desestimó la fase carmelita de la biografía bodiniana. Véase Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la “République”*, pp. 20-21. Sin embargo, pocos años más tarde otro reputado colega la aceptó como verdadera. Véase A. Ponthieux, “Quelques documents inédits sur Jean Bodin”, *Revue du Seizième Siècle* 15 (1928), pp. 57-58. A partir de la publicación de este último trabajo los cuestionamientos se acallaron y la pertenencia de Bodin al Carmelo durante su primera juventud se consideró probada de manera fehaciente. Incluso Chauviré cambió de opinión en un trabajo posterior. Véase Roger

catorce años.²² Quizás una vez más fue el consejo del obispo Bouvery el que influyó en esta temprana inclinación por la carrera eclesiástica. O tal vez lo hizo la familia, pues un tío materno y otro paterno parecen también haber pertenecido al mencionado monasterio.²³ Como sea el caso, muy pronto Bodin fue enviado a París en compañía de otros novicios, donde se esperaba que profundizaran su formación, en particular en la esfera de la filosofía.²⁴ En la capital los aspirantes asistieron a las clases del religioso que les fue asignado como su tutor, Guillaume Prevost.²⁵ Este oscuro profesor carmelita introdujo a los bisoños provincianos en la lectura de John Baconthorpe, escolástico inglés del siglo xiv y teólogo oficial de la Orden.²⁶ En su producción impresa posterior Bodin no citará a ninguno de estos referentes, circunstancia que permite sembrar dudas sobre el impacto que esta fase de su educación tuvo sobre su formación intelectual.²⁷ La incapacidad de la institución a la que pertenecía de ofrecerle los estímulos que necesitaba quizás explique la búsqueda de alternativas académicas por parte del joven carmelita. Algunos indicios relativamente lábiles parecen sugerir que el joven Bodin se matriculó en la Universidad de París, en cuyos registros de la segunda mitad de la década de 1540 aparece mencionado un tal Johannes Bodin Andegavensis. Aun cuando se trate de nuestro jurista, nada indica que finalmente concurriera a clases en la Sorbona.²⁸ Más probable resulta, en cambio, su asistencia a los cursos que por entonces dictaban los conferencistas del Collège Royal, el legendario Collège des Trois Langues que Francisco I estableciera *circa*

Chauviré, “La pensée religieuse de Jean Bodin (d’après des documents nouveaux)”, *La Province d’Anjou* 4 (1929), pp. 433 ss.

22. Émile Pasquier, “La famille de Jean Bodin (xvi^e siècle)”, p. 461.

23. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 1; Eugénie Droz, “Le carme Jean Bodin, hérétique”, p. 77; Marie-Dominique Couzinnet, “Note biographique sur Jean Bodin”, p. 235.

24. Para una breve historia de la Orden del Carmen en Francia durante las edades Media y Moderna, véase René Pillorget, “L’ordre des Carmes et la France, du xiii^e siècle à 1787”, *Bulletin de la Société Historique de Compiègne* 34 (1995), pp. 19-39.

25. A. Ponthieux, “Quelques documents inédits sur Jean Bodin”, p. 58.

26. Mogens Chrom Jacobsen, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2000, pp. 56-57.

27. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 9.

28. Ann Blair, *The Theater of Nature*, p. 235, n. 20.

1530 por sugerencia de Guillaume Budé. En el marco de esta novedosa academia, que en aquellos años carecía incluso de edificio propio, Bodin habría profundizado el estudio del griego, el hebreo y tal vez incluso el arameo.²⁹ Entre los disertantes notables a quienes pudo oír por entonces cabe mencionar a Pierre de la Ramée, Adrien Turnèbe y Jean Mercier.³⁰

En torno a 1548, en circunstancias no del todo claras, Bodin rompió lazos con el Carmelo y abandonó los hábitos. Una persistente teoría quiso durante mucho tiempo que el motivo argüido para justificar el abandono del estado religioso fuera la extrema juventud del postulante al momento de ingresar en la Orden, inferior a la autorizada por el derecho canónico.³¹ Otra explicación, descartada en el presente por los especialistas, sostuvo que el carmelita Bodin fue por entonces procesado como sospechoso de herejía por la *Chambre Ardente* del Parlamento de París, y posteriormente liberado gracias a una estratégica abjuración y a las influencias de su protector oficial, el ya mencionado obispo de Angers. Según esta leyenda, la mácula que habría supuesto la pretendida adhesión a la fe de Calvino terminó tornando inviable el retorno del angevino a la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo.³²

29. Margherita Isnardi Parente, “Nota biografica”, en Jean Bodin, *I sei libri dello Stato. Libri primo e secondo*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1964, vol. 1, p. 101.

30. Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession*, Cambridge University Press, 2015, p. 15. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 8. Respecto de las posibles influencias de Pierre de la Ramée sobre el método y las opciones lógico-epistemológicas de Bodin, véase el clásico artículo de Kenneth D. McRae, “Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin”, *Journal of the History of Ideas* 16:3 (1955), pp. 306-323.

31. Eugénie Droz, “Le carme Jean Bodin, hérétique”, p. 80; Émile Pasquier, “La famille de Jean Bodin (xvie siècle)”, p. 46.

32. Para una crítica a la realidad de este supuesto juicio de 1548, véase Margherita Isnardi Parente, “Nota biografica”, pp. 101-102. Respecto de los autores que defendieron la realidad del proceso véase nota 6. El más reciente biógrafo de Bodin no parece descartar del todo la posibilidad de que el futuro autor de la *République* se viera involucrado en algún proceso por herejía durante la segunda mitad de la década de 1540. Véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 15: “it may nonetheless be that he associated, or consorted, with persons of unconventional or questionable opinions in defiance of his order’s disciplinary regime: that Bodin defied Carmelite regulation to the extent of exposing himself at least in the environs of the Place Maubert to learning and ideas beyond the boundaries which his order had laid down” (“de todos modos puede haber ocurrido que [Bodin] se asociara o entablara relación con personas con opiniones no convencionales o cuestionables, en abierto desafío al regimen disciplinario de la orden: es decir, que Bodin

Entre la fecha de su retorno al estado laical en 1548 y la aparición en París de su primer trabajo impreso en 1555, una vez más la biografía del futuro autor de la *République* ingresa en un cono de sombras difícil de alumbrar con evidencias ciertas. Cabe señalar una breve estadía en Nantes en 1549, confirmada por una noticia autobiográfica recogida en la *Démonomanie des sorciers*.³³ El dato no deja de resultar interesante, porque probaría el interés de Bodin por el fenómeno de la caza de brujas al menos treinta años antes de la publicación de su polémica demonología. A partir de 1550 todo indica que fue Toulouse la ciudad que se convirtió en el escenario principal de la vida de nuestro hombre, definitivamente orientada hacia el estudio de las ciencias jurídicas en la prestigiosa Facultad de Derecho local.³⁴ Como es bien sabido, en la venerable casa de altos estudios tolosana, fundada en 1229 en plena campaña de extirpación del catarismo meridional, el derecho pronto desplazó a la teología como disciplina hegemónica en los claustros. De hecho, la escuela de leyes de Toulouse dio tres papas a la Iglesia católica, entre los que cabe contar al polémico e influyente canonista Jacques Duèze, que en sus últimos años de vida subiría al trono pontificio con el nombre de fantasía de Juan XXII.³⁵ A mediados del siglo XVI, el derecho civil se

pudo desafiar las reglas carmelitas exponiéndose, al menos en los alrededores de Place Maubert, a enseñanzas e ideas más allá de los límites admitidos por la congregación”).

33. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587, f. 102v.

34. En rigor de verdad, Toulouse, “glorieuse capitale française du droit écrit”, contribuyó a la formación de Bodin en muchos otros campos amén del de la ciencia jurídica. Véase Henri Hauser, “Un précurseur; Jean Bodin, Angevin (1529 ou 1530-1596)”, *Annales d'Histoire Économique et Sociale* 3:11 (1931), p. 379: “Car il n'apprend pas seulement le droit, mais tout ce qui peut alors s'apprendre. Énormes lectures: beaucoup d'histoire, de la géographie, des langues mortes: latin, grec, hébreu; mais, à côté de cette trinité, aussi des langues vivantes, au moins trois: l'italien, l'espagnol, et, ce qui est plus rare alors, l'allemand. Faut-il ajouter l'anglais? Il apprend les mathématiques, la science des astres, astronomie et astrologie, et ce que l'on savait alors de physique et d'histoire naturelle. Un cerveau très plein, trop plein peut-être” (“Pues no solo aprendió el derecho sino también todo lo que resultaba posible aprender. Enormes lecturas: mucha historia, geografía y lenguas muertas, como el latín, el griego y el hebreo; pero junto a esta trinidad lenguas vivas, al menos tres: italiano, español y, lo que resulta más raro aún, alemán. ¿Habría que agregar el inglés? Aprendió matemática, la ciencia de los astros, astronomía y astrología, y todo lo que por entonces se sabía sobre física e historia natural. Un cerebro muy lleno, quizás demasiado lleno”).

35. Pierre Mesnard, “Jean Bodin a Toulouse”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 12:1 (1950), p. 35.

enseñaba en Toulouse según la nueva aproximación filológica difundida por Andrea Alciato.³⁶ Pero sobre todo en esta universidad del sur de Francia resultaba posible estudiar el derecho romano, prohibido por entonces en la Sorbona, sin necesidad de viajar o instalarse en Italia.³⁷ En la capital del Languedoc el profesor que más influencia ejerció sobre Bodin fue Étienne Forcadel, formado en la tradición de Guillaume Budé.³⁸ Aunque rápidamente olvidado por la historia, Forcadel fue un joven prodigio –tenía menos años que el propio Bodin– que por entonces podía rivalizar con éxito con el mismísimo Jacques Cujas, legendario príncipe de los juristas renacentistas.³⁹ Durante sus años como estudiante en la universidad nuestro autor habría redactado varios opúsculos –*De imperio*, *De iurisdictione*, *De decretis*, *De legis actionibus* y *De iudiciis*– que no llegaron hasta nosotros, pues él mismo ordenó la destrucción de los manuscritos en su testamento.⁴⁰

Promediando su década tolosana, Bodin se trasladó a París con la intención de dar a la stampa su primera obra efectivamente conocida: *De venatione*.⁴¹ El libro, publicado en 1555 por el editor parisino Michel Vascosan, lejos estaba de resultar un trabajo original. Por un lado, porque se trataba de la traducción de un texto perteneciente a otro autor. En efecto, lo que Bodin hizo por entonces fue verter al latín, con las correspondientes glosas de rigor, un poema griego de principios del siglo III, *Cynegetica* (Κυνηγетικά), que Oppiano el Sirio u Oppiano de Apamea dedicara

36. Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, Columbia University Press, 1963, p. 60. Sobre el auge del humanismo en la Toulouse de mediados del siglo XVI véanse las ponencias recogidas en Nathalie Dauvois (ed.), *L'Humanisme à Toulouse (1480-1596)*. *Actes du colloque international de Toulouse, mai 2004*, Paris, Honoré Champion, 2006.

37. Alberto Ribeiro de Barros, “Bodin et le projet d’une science du droit. La *Juris universi distributio*”, *Nouvelle Revue du XVIIe Siècle* 21:2 (2003), p. 57.

38. Henri Gilles, “La Faculté de droit de Toulouse au temps de Jean Bodin”, *Annales d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique* 3 (1986), pp. 33-34.

39. Sobre la relación entre Bodin y Cujas y entre este último y Forcadel, véase Pierre Mesnard, “Un rival heureux de Cujas et de Jean Bodin: Etienne Forcadel”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 67:1 (1950), pp. 440-458.

40. Marie-Dominique Couzinet, “Note biographique sur Jean Bodin”, p. 238.

41. Oppiani, *De Venatione libri III*, Ioan. Bodino Andegavensi interprete, his accessit *Commentarius varius & multiplex, eiusdem interpretis*, Lutetiae, apud Michaëlem Vascosanum, 1555.

al emperador romano Caracalla. La elección de un tratado didáctico dedicado a la caza quizás surgió del hecho de que el deporte cinegético era una de las actividades favoritas del rey Enrique II. Cualquiera sea el caso, todo indica que Bodin trabajó durante años en la elaboración de la versión latina de aquellos más de dos mil hexámetros griegos. De hecho, Vascosan solicitó el privilegio requerido para la edición de la obra en 1553, dos años antes de su efectiva publicación.⁴² Con ello se relaciona el segundo motivo por el que relativizamos la originalidad de la primera obra conocida de Bodin. Me refiero a la plausible acusación de plagio que el emérito helenista Adrien Turnèbe lanzó contra el joven angevino a raíz de la aparición de esta traducción. Como dijimos más arriba, es más que probable que Bodin asistiera a fines de la década de 1540 a las conferencias de griego que Turnèbe dictaba en París en su calidad de catedrático del Collège Royal. El plagio pudo resultar posible porque la enseñanza y la investigación eran tareas que el profesor normando apenas diferenciaba. En efecto, Turnèbe usualmente utilizaba sus propias ediciones eruditas cuando enseñaba los clásicos. Los asistentes solían entonces copiar la traducción latina ofrecida por el académico entre las líneas del texto griego, mientras que los comentarios se escribían en los márgenes. Sin embargo, en el caso de las clases dedicadas a Oppiano el egregio helenista empleó una edición de 1549, porque aún continuaba trabajando en su propia versión. Ello dejó abierta la posibilidad de que Bodin, presuroso por mostrar a la opinión pública académica la solidez de su formación humanística, publicara su traducción primero, basada en gran medida en las notas manuscritas tomadas en las clases a las que había asistido años antes.⁴³ No por casualidad, si tomamos en consideración el cúmulo de atenciones recibidas en el pasado, el novel autor decidió dedicar este trabajo a su protector de siempre, el obispo de Angers.

Para fines de la década de 1550, y con la concreción de su graduación en la Facultad de Derecho, la fase tolosana de la vida del joven Bodin

42. Roland Crahay, Marié-Thérèse Isaac, Marie-Thérèse Lenger, con la colaboración de René Plisnier, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, Gembloux, Académie Royale de Belgique, 1992, p. 10.

43. Jean Letrouit, "Turnèbe (Adrien) (Tournebus Adrian) (1512-1565)", en Colette Nativel (ed.), *Centuriae latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, Genève, Droz, 1997, p. 762.

comenzaba a dar muestras de evidente agotamiento.⁴⁴ Poco conforme con el puesto de profesor-asistente de derecho civil que había obtenido en la universidad local, y lejos de interesarse en el inmediato ejercicio liberal de la profesión, el flamante jurista pretendió obtener una posición como director del aún inexistente Collège de l'Esquille⁴⁵ (una proyectada academia de corte humanista con sede en la misma ciudad, que finalmente abriría sus puertas en 1561).⁴⁶ Fue con este objetivo que Bodin publicó en 1559 la segunda de sus obras conocidas, la *Oratio de instituenda in republica juventute*.⁴⁷ Pero los fantasmas del pasado jugaron una mala pasada a nuestro ambicioso jurista: la simple oposición del airado Turnèbe bastó para que las autoridades locales desestimaran su candidatura.⁴⁸ En función de estos contratiempos, frustradas sus ambiciones académicas y convencido de la imposibilidad de medrar profesionalmente en la ciudad de Toulouse, Bodin se trasladó a París a principios de la década de 1560, con la intención de ejercer su profesión. Aquellos tiempos no eran sencillos, pues por entonces comenzaban formalmente las brutales Guerras de Religión en Francia. En este contexto complejo, Bodin se inscribió como abogado en el Parlamento de París. En 1562 hallamos a dos “Jehan Bodin” en la lista de profesionales del derecho que hicieron su profesión de fe católica, condición *sine qua non* para interactuar con la egregia ins-

44. Sobre los años tolosanos de la biografía de Bodin véase J.L. Brown, *The Methodus of Jean Bodin. A Critical Study*, Washington, 1939, pp. 1-28; Pierre Mesnard, “Jean Bodin a Toulouse”, *passim*.

45. Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession*, p. 15; Marie-Dominique Couzinet, “Note biographique sur Jean Bodin”, p. 238.

46. Marie-Madeleine Compère y Dominique Julia, *Les collèges français, 16e-18e siècles. Répertoire 1 – France du Midi*, Paris, Institut National de Recherche Pédagogique, 1984, p. 686.

47. I. Bodini, *Oratio de instituenda in republica juventute ad senatum populumque Tolosatem*, Tolosae, ex officina Petri Putei, 1559. Para un análisis de esta obra menor del corpus bodiniano, véase Cesare Vasoli, “Dall'apologia della cultura umanistica alla proposta dell'istruzione pubblica come educazione alla tolleranza: l'*Oratio de instituenda juventute* di Jean Bodin”, en *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, pp. 15-40; Andrea Suggi, “Educazione umanistica e pace religiosa nella «Oratio de instituenda in Republica juventute» di Jean Bodin”, *Bruniana & Campanelliana* 13:2 (2007), pp. 521-535.

48. Jean Letrouit, “Turnèbe (Adrien) (Tournebus Adrian) (1512-1565)”, p. 762.

titución.⁴⁹ Es más que plausible que uno de ellos sea nuestro personaje. Por estos mismos años cabría fechar la célebre epístola que Bodin enviara a Jean Bautru de Matras, un jurista angevino de origen aristocrático.⁵⁰ Al igual que su coterráneo, Bautru se desempeñaba como abogado en el Parlamento de París, pero a diferencia de él no figura en la lista de letrados que públicamente reafirmaron su adhesión a la fe católica. Se trataba, pues, de un funcionario sindicado como simpatizante del evangelismo hugonote. Esta carta fue durante mucho tiempo la piedra de toque de quienes afirmaron la lejanía de Bodin respecto del catolicismo oficial, su adhesión a la confesión calvinista e incluso su pretendida residencia en la ciudad de Ginebra.⁵¹ Según quiere la tradición, recogida ya por Pierre Bayle a fines del siglo xvii, no parece que Bodin brillara nunca por su

49. Roland Delachenal, *Histoire des avocats au Parlement de Paris, 1300-1600*, Paris, Plon, 1885, pp. 405-406. Otra fuente nos confirma que en el siglo xvi actuó en el Parlamento de París al menos otro abogado con el mismo apellido. Me refiero a la mención que Antoine Loisel hace de un letrado llamado Bodin, que en 1549 se hallaba incripto en la mencionada institución, aunque “pas beaucoup employez”. Por obvias razones cronológicas no puede tratarse del angevino. Véase Antoine Loisel, *Pasquier, ou Dialogue des advocats du Parlement de Paris*, ed. M. Dupin, Paris, Videcoq père et fils, 1844, p. 75.

50. Paul Rose afirma que la extensa epístola debió redactarse *circa* 1569. Véase Paul Lawrence Rose, “Two Problems of Bodin’s Religious Biography: The Letter to Jean Bautru des Matras and the Imprisonment of 1569”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 38:3 (1976), p. 460. Cabe aclarar que esta postura no es la compartida por la mayoría de los expertos, que tienden a sitiar la redacción entre 1561 y 1563. Véase Vittorio de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico*, p. 328; Pierre Mesnard, “La pensée religieuse de Bodin”, *Revue du Seizième Siècle* 16 (1929), p. 79; “Vers un portrait de Jean Bodin”, p. xvi; Roger Chauviré, “La pensée religieuse de Jean Bodin (d’après des documents nouveaux)”, p. 434. En rigor de verdad, este amplio consenso se basa en la datación dada por Bayle a fines del siglo xvii. Véase *Dictionnaire historique et critique*, p. 591: “Elle n’est point datée: on y peut connoître seulement qu’elle fut écrite après la première guerre civile: j’entens celle qui fut terminée au mois de Mars 1563” (“La carta no tiene fecha. Lo único que sabemos es que fue escrita luego de la primera guerra civil: me refiero a la que terminó en el mes de marzo de 1563”). El más reciente biógrafo de Bodin coincide con esta tradición. Véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 64, n. 56.

51. Una versión resumida de la carta fue publicada por Paul Colomiès, *Gallia orientalis, sive Gallorum qui linguam Hebraeam Vel alias Orientales excoluerunt vitae*, La Haye, Adrian Ulacq, 1665, pp. 76-80. De aquí la tomaron Roger Chauviré y los eruditos posteriores. Véase al respecto Letizia Fontana, “Bilan historiographique...”, p. 101, n. 2.

elocuencia en los estrados judiciales. Si su intención era buscar la gloria en el foro, nada sugiere que finalmente la hallara.⁵²

Cerradas en apariencia las puertas de las vías académica y profesional, no quedaban a nuestro hombre más que otras dos alternativas posibles: la investigación erudita *freelance* y la carrera burocrática al servicio de la Corona. Con los astros relativamente alineados en su favor, Bodin comenzó a obtener resultados en ambas.⁵³ En 1566 dio a conocer su primer libro de real envergadura. Se trata del trabajo que da inicio al canon de sus grandes contribuciones a la tradición intelectual del Renacimiento: el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.⁵⁴ La obra, ambiciosa y de compleja clasificación, aúna disciplinas diversas, como la filosofía de la historia, la teoría política y el método historiográfico.⁵⁵ Al año siguiente, el ya reconocido intelectual obtuvo en Poitiers, aunque por breve tiempo, su primer cargo oficial en la estructura judicial del Reino: sustituto del procurador del rey en los *Grands Jours*, audiencias

52. Pedro Bravo Gala, “Nota biográfica”, p. 41. Para la referencia que da origen a esta tradición véase Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, p. 588: “Loysel & Sainte Marthe ont dit que la Plaidoirie ne lui fut pas glorieuse” (“Loysel y Sainte Marthe dijeron que su paso por los tribunales no fue glorioso para él”).

53. Para algunas actividades de Bodin durante los años 1566-1567 véase Aldo Garosci, “Jean Bodin, avvocato per un avventuriero slavo in un ignoto «consilium»”, *Rivista Storica Italiana* 87:3 (1975), pp. 557-570.

54. I. Bodini advocati, *Methodus, ad facilem historiarum cognitionem*, Parisiis, apud Martinum Juvenem, 1566.

55. El *Methodus* ha sido, tras la *République* y la *Démonomanie*, uno de los textos mayores del corpus bodiniano que más ha interesado a los especialistas. Para algunos análisis recientes, véase Sara Miglietti, “Introduzione”, en Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitiomen*, ed. y trad. Sara Miglietti, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 5-63; Giuseppe Zecchini y Alessandro Galimberti (eds.), *Storici antichi e storici moderni nella Methodus di Jean Bodin*, Milano, Vita e Pensiero, 2012; Douglas Ferreira Barros, *Julgar a República. Método, soberania e crítica à liberdade no Methodus de Jean Bodin*, São Paulo, Loyola-FADESP-Discursos, 2012; Marcos Antônio Lopez, “Engenhos de um demonólogo renascentista: inovações de pensamento histórico de Jean Bodin”, *Dimensões* 28 (2012), pp. 173-204; Igor Melani, *Il tribunale della storia. Leggere la Methodus di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2006; Marie-Dominique Couzinnet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996; Donald R. Kelley, “The Development and Context of Bodin’s *Method*”, en Horst Denzer (ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Munich, C.H. Beck, 1973, pp. 123-151.

penales itinerantes por medio de las cuales el Parlamento de París dispensaba justicia por delegación dentro de su jurisdicción.⁵⁶ Durante su breve estancia en la capital del Poitou el jurista protagonizó junto con la posadera que lo alojaba una anécdota que más tarde recogería en el libro segundo de la *Démonomanie des sorciers*, relacionada con uno de los maleficios populares más extendidos en la Francia preindustrial: *le nouement de l'aiguillette*.⁵⁷ También en 1567 habría tenido lugar uno de los eventos más extraños y discutidos de la biografía bodiniana, una bizarra angelofanía que lo tuvo como protagonista. El hecho, que el autor atribuye a un amigo cuyo nombre se reserva, es narrado en las primeras páginas de la *Démonomanie* de forma tan vívida y detallada que pocos han dudado de su carácter autobiográfico.⁵⁸ La irrupción en la vida de Bodin de este supuesto espíritu familiar o demonio psicopompo es uno de los fundamentos de la teoría que sostiene que Bodin se imaginaba a sí mismo como un verdadero profeta, suscitado por Dios con una misión específica a cumplir en la turbulenta era de la guerra

56. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, "Introduction", en Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Genève, Droz, 2016, p. 12; Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 94; Marie-Dominique Couzinnet, "Note biographique sur Jean Bodin", p. 239.

57. Antes que cualquier texto académico contemporáneo, para esta forma peculiar de *ligature* directamente relacionada con la impotencia masculina recomendando la lectura de la síntesis que ofrece un polémico escritor del siglo XIX. Me refiero a Jacques Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal. Répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits et des choses...*, Bruxelles, s/d, 1843, pp. 315-317. Si se buscan análisis más cercanos en el tiempo, véase François Lebrun, "Le «Traité des Superstitions» de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle", *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 83:3 (1976), pp. 453-455 y 461; Pierre Darmon, *Le tribunal de l'impuissance: virilité et défaillances conjugales dans l'ancienne France*, Paris, Seuil, 1979, pp. 41-43.

58. Sobre la supuesta angelofanía que Bodin protagoniza a fines de la década de 1560, véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 176-177, especialmente n. 54; Robin Briggs, "Dubious messengers: Bodin's daemon, the spirit world and the Sadducees", en Peter Marshall y Alexandra Walsham (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge University Press, 2006, *passim*; Christopher R. Baxter, "Jean Bodin's Daemon and his Conversion to Judaism", en Horst Denzer (ed.), *Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, Munich, C. H. Beck, 1973, *passim*; Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession*, pp. 57-61; Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, "Introduction", pp. 12-13.

civil religiosa.⁵⁹ El hecho también se relaciona con el interminable debate sobre la religión personal de Bodin, configurada a partir de un cúmulo de opciones singulares que no han dejado de desorientar a los estudiosos desde hace siglos.⁶⁰ Se trata, en efecto, de un problema de extrema complejidad que, aun cuando excede los alcances del presente ensayo, posee inocultables implicancias para el conjunto de la obra del autor y sobredetermina muchas de las posiciones originales que caracterizan a su demonología antiescolástica.

A finales de la década de 1560 otros hechos relevantes jalonan la ascendente carrera de Bodin. En 1568, por caso, firmó un texto en extremo sorprendente. Se trata de la *Réponse au paradoxe de M. de Malestroit*.⁶¹ Con este discurso el autor pretendía terciar en la polémica sobre las causas de la inflación crónica que afectaba por entonces a gran parte de Occidente.⁶² Mientras que Jehan Cherruyer, *seigneur de*

59. Para una clara síntesis de estas teorías, véase Paul Lawrence Rose, *Bodin and the Great God of Nature*, pp. 1-15.

60. Las opiniones y debates sobre la religión personal de Bodin resultan en extremo abundantes. Para una muestra de las diferentes interpretaciones vertidas por los especialistas véase Andrea Suggi, “Introduzione”, pp. xx, liii-lv, lxvi; Gianni Paganini, “De Jean Bodin a John Selden: il modello noachide della repubblica delle lettere”, *Bruniana & Campanelliana* 9:1 (2003), pp. 87-107; Michela Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999, pp. 41, 48 y 104; Ann Blair, *The Theater of Nature*, pp. 147-148; Maryanne Cline Horowitz, “Judaism in Jean Bodin”, *Sixteenth Century Journal* 13:3 (1982), pp. 109-113; Marion Leathers Daniels Kuntz, “Introduction”, pp. xx-xxix; Paul Lawrence Rose, “Two Problems of Bodin’s Religious Biography”, *passim*; Pierre Mesnard, “La pensée religieuse de Bodin”, *passim*; Henri Naef, “La jeunesse de Jean Bodin...”, *passim*; Eugénie Droz, “Le carme Jean Bodin, hérétique”, *passim*; Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la “République”*, pp. 141-166.

61. *La Responce de maistre Jean Bodin advocat en la Cour au paradoxe de M. de Malestroit touchant l’enchérissement de toutes choses et le moyen d’y remedier*, Paris, Martin le Jeune, 1568. Exactamente el mismo año, el impresor publicó el opúsculo de Bodin junto con la reedición del trabajo de Malestroit con el que polemiza: *Les paradoxes du Seigneur de Malestroict, conseiller du Roy, & Maistre ordinaire de ses comptes, sur le fait des Monnoyes [...] Avec la response de M. Iean Bodin ausdicts paradoxes*, Paris, Martin le Jeune, 1568.

62. Para una aproximación al fenómeno inflacionario durante el largo siglo XVI, en particular a los debates sobre las causas de la suba sostenida de precios, véase Andrea Finkelstein, *The Grammar of Profit: The Price Revolution in Intellectual Context*, Leiden, Brill, 2006; Bartolomé Yun, *Marte contra Minerva. El precio del Imperio español, c.*

Malestroit y probable funcionario de la *Chambre des comptes*, atribuía la irrefrenable suba de precios que afectaba al continente desde las décadas finales del siglo xv a las constantes devaluaciones y alteraciones de la ley de las monedas metálicas ensayadas por los príncipes y soberanos europeos, Bodin delineaba una explicación pluricausal extremadamente sofisticada.⁶³ Desde la perspectiva del angevino, la inédita fase inflacionaria de proyección secular se originaba en una superposición de factores: el crecimiento demográfico, el auge de los monopolios, la función discriminante del consumo suntuario y muy especialmente el notable incremento de la masa de metálico circulante provocado por el descubrimiento y la conquista de América.⁶⁴ El énfasis otorgado por Bodin a este cuarto y último factor de carácter monetario lo convierte en uno de los primeros exponentes conocidos de la teoría cuantitativa del dinero, llamada a jugar un rol destacado en el desarrollo de la economía política clásica durante el siglo xx.⁶⁵

1450-1600, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 147-173; Sevkett Pamuk, "The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies* 33:1 (2001), pp. 69-89; David Hackett Fischer, *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford University Press, 1999 (1996), pp. 65-116; Alfredo Alvar Ezquerro, *La economía europea en el siglo xvi*, Madrid, Síntesis, 1991, pp. 163-177; Michel Morineau, *Incroyables gazettes et fabuleux métaux. Les retours des trésors américains d'après les gazettes hollandaises (xvii-xviii siècle)*, Cambridge University Press-Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985, pp. 14-41; Adon A. Gordus, Jeanne P. Gordus, Emmanuel Le Roy Ladurie y Denis Richet, "Le Potosí et la physique nucléaire", *Annales E.S.C.* 27:6 (1972), pp. 1235-1256; Jordi Nadal Oller, "La revolución de los precios españoles en el siglo xvi. Estado actual de la cuestión", *Hispania* 19:77 (1959), pp. 503-528.

63. Las *Paradoxes* de Malestroit fueron editadas por primera vez por Vascosan en 1566. Véase Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, p. 51.

64. Para un análisis de la teoría inflacionaria de Bodin véase Denis P. O'Brien, "Bodin's Analysis of Inflation", *History of Political Economy* 32:2 (2000), pp. 267-292. Una síntesis reciente y completa del debate Bodin-Malestroit puede verse en Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 99-107. También continúa resultando de utilidad un texto clásico de la escuela historiográfica francesa: Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*, trad. Armando Sáez Buesa y Juana Sabater Borrel (revisada por Jordi Nadal Oller), Barcelona, Ariel, 1982 (1969), pp. 252-258.

65. No todos los historiadores de la teoría económica coinciden al respecto. Para una interpretación alternativa, que hace de Malestroit el verdadero precursor de la teoría

De todos modos, cabe resaltar que el esquema explicativo de Bodin se alejaba de cualquier interpretación de carácter monista, pues no solo identificaba cuatro causas posibles del fenómeno a explicar sino que además las jerarquizaba, lo que otorgaba a su razonamiento un fundamento epistemológico relativamente sólido.⁶⁶

También a fines de la década de 1560 habría tenido lugar un episodio dramático en la etapa parisina del carmelita devenido jurista: un prolongado encierro en la *Conciergerie* de París. En efecto, existen documentos que prueban que una persona llamada “Jehan Baudin, que se reconoce abogado en la corte del Parlamento y nativo de Angers”, fue arrestada el 6 de marzo de 1569 en el priorato de Saint-Denis de la Châtre de París, acusado de adherir a las nuevas opiniones en materia religiosa.⁶⁷ Si efectivamente se trata del autor del *Methodus*, la detención podría tomarse como una prueba de su negativa a renovar la declaración pública de fe católica que en 1568 el Parlamento volvió a requerir a sus abogados.⁶⁸ Tras quince meses de reclusión fue liberado el 23 de agosto de 1570 como consecuencia de la Paz de Saint-Germain-en-Laye del 8 de agosto precedente⁶⁹ (la misma que tanta influencia tuvo en el tono del curso sobre ángeles y demonios que Juan Maldonado dictaría en París en 1571-1572). La autoridad responsable de esta orden de encierro en el edificio que por entonces oficiaba de prisión de Estado fue, una vez más, el Parlamento de París. Según Jacqueline Boucher, quien reconstruyó el episodio ba-

cuantitativa de la moneda, véase Ramón Tortajada, “M. de Malestroit et la théorie quantitative de la monnaie”, *Revue Économique* 38:4 (1987), pp. 853-876.

66. Para una interpretación alternativa, en la que la explicación pluricausal ofrecida por Bodin es considerada un *handicap* antes que un mérito y en la que se siembran dudas sobre el verdadero carácter cuantitativista de su interpretación, véase Philip Arestis y Peter Howells, “The 1520-1640 «Great Inflation»: An Early Case of Controversy on the Nature of Money”, *Journal of Post Keynesian Economics* 24:2 (2001-2002), pp. 193 ss.

67. Nathaniel Weiss, “Huguenots emprisonnés à la Conciergerie du Palais à Paris en mars 1569 (Jean Bodin, Toussaint Berchet, Jacques Budé, etc.)”, *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 72:2 (1923), pp. 87-89: “Jehan Baudin, soy disant advocat en la C. de parl., natif d'Angers”.

68. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 94.

69. Jacqueline Boucher, “L’incarcération de Jean Bodin pendant la troisième guerre de religion”, *Nouvelle Revue du Seizième Siècle* 1 (1983), p. 33; Paul Lawrence Rose, “Two Problems of Bodin’s Religious Biography”, pp. 459-465; Nathaniel Weiss, “Huguenots emprisonnés à la Conciergerie...”, pp. 87-89.

sándose en las fuentes de la propia *Conciergerie*, esta excepcionalmente extensa privación de la libertad no debería entenderse meramente como producto de la voluntad de la corte soberana de disciplinar a un abogado de tendencias heterodoxas, sino quizás como un deseo de protegerlo de las razias antiprotestantes que por entonces resultaban frecuentes en la capital. Cabe recordar que el autor del *Methodus* tenía por entonces importantes protectores: Guy du Faur de Pibrac, dedicatario de la *République* y Christophe de Thou, dedicatario de la *Démonomanie*.⁷⁰ Si bien la realidad de esta segunda detención cuenta en el presente con más defensores que el supuesto primer arresto de 1548, algunos especialistas destacados continúan dudando de su veracidad.⁷¹

Funcionario rebelde, intelectual independiente: los años de madurez de un polígrafo inclasificable

Si la privación de la libertad ambulatoria con la que concluimos el apartado anterior tuvo efectivamente lugar, el hecho no obstó para que muy poco después Bodin obtuviera su primer cargo permanente como funcionario al servicio de la Casa de Valois. En efecto, en 1570 fue designado *gruyer* y procurador del rey en una comisión para la reforma de las aguas y bosques de Normandía. El ejercicio por parte de Bodin de esta nueva función de magistrado y guardián del patrimonio forestal que la Corona poseía en la provincia francesa más rica del Antiguo Régimen generó un conflicto con el propio rey Carlos IX. El diferendo preanunciaba en la esfera de la *praxis* muchas de las formulaciones teóricas que verían la luz años más tarde en les *Les six livres de la République*. En efecto, a partir de una peculiar interpretación de las

70. Jacqueline Boucher, "L'incarcération de Jean Bodin...", pp. 36-38.

71. Para una muestra de los trabajos que consideran que el Jean Bodin detenido entre 1569-1570 no puede ser el autor de la *République* véase Vittorio de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico...*, p. 325; Mario Turchetti, "Jean Bodin", p. 15. El más reciente biógrafo de Bodin también parece manifestar serias dudas sobre la conveniencia de indentificar al Jean Bodin arrestado entre 1569 y 1570 con nuestro jurista angevino. Véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 94 y 95, especialmente n. 9. Por el contrario, otros especialistas actuales aceptan la realidad del hecho. Véase Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, "Introduction", p. 10, n. 10 y p. 13.

antiguas normas consuetudinarias normandas, el flamante burócrata pretendió generalizar un antiguo derecho feudal, el *Tiers et Danger*, con la intención de extenderlo a la porción de bosques en poder de los propietarios particulares.⁷² Claro que la aplicación *stricto sensu* de esta arcaica normativa amenazaba con poner a muchos potentados al borde de la expropiación. Ante la unánime protesta de los afectados, entre quienes se contaban la crema y nata de la nobleza de sangre y toga de la provincia, el soberano francés optó en 1571 por renunciar a los polémicos tributos.⁷³ La decisión del rey provocó una nueva e inesperada oposición: la de su funcionario y representante Jean Bodin. Con el argumento de que los bienes y los derechos de la Corona poseían carácter inalienable, y de que el príncipe reinante solo administraba una riqueza que en rigor de verdad no le pertenecía a título individual, el jurista defendió la intangibilidad de una de las denominadas leyes fundamentales del Reino.⁷⁴ Carlos IX debió entonces publicar una declaración en la cual demandaba la ejecución de su decreto a pesar de las protestas de su procurador Bodin. La actitud de este abogado de humilde cuna, que en el ejercicio de su primer cargo burocrático permanente se atrevió a postular que en ocasiones resultaba necesario desafiar la voluntad del monarca en aras de garantizar el fortalecimiento de la monarquía,

72. Louis Gréard, *Memoires concernant le droit de tiers et danger sur les bois de la Province de Normandie*, Rouen, Abraham Viret-Pierre le Boucher, 1737, p. ix.

73. Para la reconstrucción de este conflicto sigo a Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la “République”*, pp. 34-35.

74. No deja de resultar paradójico que pocos años antes, en 1566, fuera el mismo gobierno de Carlos IX el que consagrara en un edicto firmado en Moulins la inalienabilidad de lo que hoy llamamos dominio público. Véase Francis Garriçon, “Lois fondamentales”, en Lucien Bély (ed.), *Dictionnaire de l’Ancien Régime*, Paris, PUF, 2006 (1996), p. 755: “Toute terre, toute possession, dès lors qu’elle a été acquise au royaume depuis dix ans, participe nécessairement du domaine dit «fixe», dont aucune cession, aucun abandon n’est possible” (“Toda tierra, toda posesión, una vez transcurridos diez años desde su adquisición por parte del Reino, participa necesariamente del dominio llamado «fijo», y ya no resulta posible su cesión ni su abandono”). Por motivos de prudencia el decreto especificaba algunas excepciones, pero que debían utilizarse con prudencia: en primer lugar, el derecho del rey a crear *apanages* para sus eventuales hijos menores; y en segundo lugar, la posibilidad de ofrecer una cierta fracción del dominio regio como garantía para la obtención de un préstamo ante una urgencia provocada por motivo de guerra. Como veremos más adelante, Bodin veía con reparos incluso estas excepciones.

debió sin dudas impresionar a sus superiores parisinos. No se explica de lo contrario que la casa reinante continuara confiándole misiones de relativa alta exposición, como su designación para integrar la comitiva que el 8 de agosto de 1573 recibió en Metz a los nobles polacos que llegaban para ofrecer la corona vacante de su país al duque de Anjou, hermano menor del rey Carlos.⁷⁵

Llegamos así al *annus mirabilis* de 1576, por varios motivos quizás la cúspide de la fortuna personal y profesional de nuestro personaje. Comencemos con un evento central de su historia familiar. El 25 de febrero Bodin contrajo matrimonio con Françoise Trouillart, viuda de un funcionario regio asentado en la provincia de Vermandois.⁷⁶ Estas nupcias parecen indicar un cambio sustancial en las estrategias de ascenso social del jurista. En efecto, parte del capital simbólico que le aportó la nueva alianza familiar era la cercanía con el cuarto y último hijo varón de Enrique II, Hércule-François de Valois, duque de Alençon, cuya casa integraban en calidad de clientes muchos parientes de su flamante cónyuge.⁷⁷ Por otro lado se vislumbraban también algunas interesantes ventajas materiales derivadas del enlace, como la posibilidad de heredar en el futuro el cargo judicial que detentaba el hermano de su esposa. El segundo hecho relevante en este extraordinario año de 1576 es la publicación de la obra más influyente y célebre de Bodin, uno de los monumentos máximos de la teoría política en Occidente: *Les Six Livres de la République*.⁷⁸ El colosal ensayo vio la luz en París por obra y gracia del

75. Durante la ceremonia, Charles des Cars, obispo y duque de Langres, recibió a los embajadores con un discurso en latín. Bodin tradujo esta pieza de oratoria al francés y la publicó poco tiempo después en la capital: *Harangue de Messire Charles des Cars, Evesque & Duc de Langres, Pair de France & Conseiller du Roy en son priué Conseil, prononcee aux magnifiques Ambassadeurs de Poulongne, estans à Metz, le huitieme jour d'Aoust, 1573. Tournée de Latin en François par Jean Bodin, Advocat*, Lyon, Renoist Rigaud, 1573. La edición de París, aparecida de manera simultánea, fue editada por la imprenta de Pierre l'Huillier. Véase Roland Crahay *et al.*, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, pp. 85-87.

76. Sobre la familia de la esposa de Bodin véase A. Ponthieux, "Quelques documents inédits sur Jean Bodin", pp. 58-61.

77. Jacqueline Boucher, "L'incarcération de Jean Bodin...", pp. 40-42.

78. Para una aproximación sintética y actualizada al contenido y contexto del tratado véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 115-158.

editor Jacques du Puys.⁷⁹ Los contemporáneos reconocieron el extraordinario valor de la obra prácticamente de inmediato. Sin dudas colaboró con este fulminante éxito la sabia combinación entre las abstracciones teóricas propias de los tratados de filosofía política y la acumulación de consejos para la resolución de problemas prácticos propia de los espejos de reyes.⁸⁰ La enorme cantidad de nuevas ediciones en francés y las posteriores traducciones a múltiples idiomas –latín, italiano, español, alemán e inglés– dan prueba del indiscutible interés generado por el libro y de la enorme difusión conseguida en un espacio de tiempo relativamente breve.⁸¹ Una prueba final de la ascendente estrella de Bodin en 1576 es su incorporación al círculo íntimo de Enrique III –aquel duque de Anjou devenido rey de Polonia y luego, tras el fallecimiento de su hermano Carlos, rey de Francia–. En efecto, a partir del 25 de noviembre el autor de la *République* fue invitado a participar de las sesiones de *l'Académie du Palais*. Este espacio, fundado en París a comienzos de aquel año por iniciativa de Pibrac, no tuvo en el inicio otra finalidad que completar la educación del monarca, a quien iban dirigidas las conferencias pronunciadas en la intimidad de las habitaciones regias del Palacio del Louvre. Para fines de 1576, y en coincidencia con la inminente inauguración de los Estados Generales del Reino convocados por la Corona, las sesiones de la *Académie* comenzaron a desarrollarse en Blois. Las tertulias tenían lugar durante la cena y posterior sobremesa del rey. Se sabe que en los encuentros se discutían con asiduidad dos temas particularmente caros al angevino: teología natural y matemática.⁸²

Sin embargo, el rápido ascenso del autor de la *République* pronto encontraría un inesperado techo, en el marco de un proceso histórico peculiar que lo transformó de manera provisoria en una de las figuras políticas más influyentes del Reino, pero que simultanea y paradójica-

79. Para una exhaustiva reconstrucción de las ediciones de *Les six livres de la République* durante la Edad Moderna, véase Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, pp. 91-182.

80. William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France: A Study in the Evolution of Ideas*, New York, Octagon Books, 1969, p. 212.

81. Para las múltiples ediciones temprano-modernas de la *République* véase Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, pp. 91-181.

82. Robert J. Sealy, *The Palace Academy of Henry III*, Genève, Droz, 1981, p. 68.

mente pondría fin a su carrera al servicio de la Corona de Francia. Me refiero a la ya anticipada reunión de los Estados Generales de Blois de 1576-1577.⁸³ La lógica que las Guerras de Religión impusieron a esta asamblea resulta ampliamente conocida, lo que nos exime de entrar en mayores detalles.⁸⁴ Simplemente digamos que el objetivo de la monarquía era reconstruir su legitimidad y autoridad tras la firma de la Paz de Beaulieu del 6 de mayo de 1576, que puso fin a la quinta guerra de religión, desastrosa para la Corona en función de la superposición de la *Conjuration des malcontents* con una nueva toma de las armas por parte de los protestantes.⁸⁵ El acuerdo que puso fin de manera provisional a las hostilidades, conocido también como *Paix de Monsieur*, en función del rol que en el conflicto jugó el hermano menor y heredero del rey, concedió a los hugonotes ventajas extraordinarias, muy superiores incluso a las que más tarde les otorgaría el Edicto de Nantes de 1598.⁸⁶ Gravoso para el erario e inaceptable para la mayo-

83. Las sesiones dieron comienzo el 2 de diciembre de 1576 y finalizaron el 1 de marzo de 1577.

84. Sobre los Estados Generales de Blois de 1576-1577 continúa siendo muy útil, a pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, la síntesis que realiza Owen Ulph en "Jean Bodin and the Estates-General of 1576", *Journal of Modern History* 19:4 (1947), pp. 289-296. Para una perspectiva más moderna, véase Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, 1973, pp. 88-92. También resultan recomendables dos clásicos decimonónicos: Georges Picot, *Histoire des Etat-Généraux considérés au point de vue de leur influence sur le Gouvernement de la France de 1355 à 1614*, Paris, Hachette, 1872, t. II, pp. 297-376; Edmond Charleville, *Les États généraux de 1576: le fonctionnement d'une tenue d'États*, Paris, A. Pedone, 1901, *passim*.

85. Para un excelente resumen de los hechos que desembocaron en la paz de mayo de 1576, uno de los momentos de mayor debilidad objetiva de la Corona francesa durante las Guerras de Religión, véase Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989, pp. 147-179.

86. El *Édit dit de Beaulieu* permitía el libre ejercicio, público y privado, de la "religion prétendue réformée" en todas las ciudades y regiones hasta donde alcanzara la soberanía del monarca francés. Única restricción: esta libertad no podría ejercerse ni en París ni en los lugares en los que se asentara la corte, así como tampoco en un radio de dos leguas a la redonda. Los sínodos y consistorios calvinistas podrían celebrarse, pero en presencia de un funcionario regio. Por primera vez los reformados obtenían autorización oficial para edificar templos propios. Se anunciaba, además, la creación de tribunales mixtos en los Parlamentos –mitad de los magistrados para cada confesión– para los casos en los que se vieran involucrados los hugonotes. Las *places de*

ría de los líderes católicos, el tratado provocó el reagrupamiento y la reacción de la facción papista, que encolumnada tras la persona de Enrique de Lorena, tercer duque de Guisa, impulsó la fundación de ligas y agrupamientos militantes por todo el territorio de Francia.⁸⁷ La convocatoria a los Estados Generales de Blois fue, pues, una jugada de Enrique III para recuperar la iniciativa, reconquistar la adhesión del bando ultracatólico, obtener los apoyos necesarios para revocar el edicto de pacificación y obtener satisfacción por la humillación a la que lo habían sometido los calvinistas durante las negociaciones que pusieron fin a la guerra anterior. Por ello no podrá sorprender que el proceso de elecciones para la conformación de la asamblea se realizara bajo la estricta vigilancia de los jerarcas católicos, ni que a poco de iniciar las sesiones Enrique III se autoproclamara, en una verdadera *opération médiatique* al decir de Jean-Marie Constant, cabeza de la naciente Liga Católica.⁸⁸ Ahora bien, para el inicio de una nueva confrontación bélica con los protestantes se requerían fondos. El clero y la nobleza, el primer y el segundo Estados del Reino, apoyaron con su voto tanto la reanudación de la salida violenta como la recaudación de los consiguientes e imprescindibles impuestos adicionales que aquella conllevaba.⁸⁹ Pero pocos pudieron prever que los planes de la reacción católica encontrarían un tenaz obstáculo en los posicionamientos del tercer Estado. En efecto, a pesar de las embestidas de un reducido núcleo de fanáticos parisinos, el tercio plebeyo de la asamblea se empeñó en cuestionar la conveniencia de una nueva salida militar y más aún el elevadísimo costo fiscal que esta demandaría –esfuerzo crematístico que sin dudas recaería sobre los contribuyentes del tercer Estado, dada la estructura

sûreté se elevaban a ocho. En el articulado secreto se rehabilitaba a las víctimas de la masacre de San Bartolomé. Véase Arlette Jouanna, “Édits de religion”, en *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, pp. 877 ss.

87. Sobre los posibles orígenes de la Liga Católica en relación con los sucesos de 1576 véase Jean-Marie Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, pp. 70 ss.

88. *Ibíd.*, p. 77.

89. Sobre el rol del primer y del segundo Estados en la asamblea de Blois véase Mack P. Holt, “Attitudes of the French Nobility at the Estates-General of 1576”, *Sixteenth Century Journal* 18:4 (1987), pp. 489-504; Claude Michaud, “Finances et guerres de religion en France”, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 28:4 (1981), pp. 590 ss.

de las finanzas francesas que hacía de la Iglesia y de la nobleza castas privilegiadas en materia impositiva—. Pero más sorprendente aún fue que el liderazgo del soliviantado tercer Estado recayera en la persona de Jean Bodin, el intelectual favorecido por el rey. Con argumentos sólidos que reproducían los postulados delineados en la recientemente publicada *République*, Bodin se opuso no solo a la aprobación del subsidio de carácter extraordinario solicitado sino que también bloqueó la salida alternativa propuesta por el monarca: la enajenación y venta de parte del patrimonio de la Corona. Como podemos apreciar, se trata de la misma postura, aunque más sofisticada, con la que el angevino trató de impedir que Carlos IX, el rey anterior, renunciara a ciertos derechos forestales que le correspondía percibir en la provincia de Normandía. Si en aquel entonces el aislado jurista debió ceder ante las prerrogativas extraordinarias del príncipe, un quinquenio más tarde la sustancial alteración en el equilibrio de fuerzas generada por la peculiar dinámica de la asamblea de los Estados le permitió obtener una resonante victoria.⁹⁰ Los Estados Generales terminaron por disolverse en marzo de 1577 sin votar la ayuda de dos millones de libras tornesas solicitadas por el último monarca de la Casa de Valois.⁹¹ Enrique III debió encarar, entonces, la sexta guerra de religión con escasos fondos y recursos, obteniendo como resultado un nuevo empantanamiento militar y una insoportable prolongación de la inestabilidad política crónica fabricada por la guerra intestina.⁹² ¿Con esta sonada actuación de altísimo perfil público contradijo Bodin los postulados absolutistas delineados en su *opus magnum* publicado pocos meses antes? ¿Cómo explicar que el teórico que acababa de definir a la soberanía como el poder absoluto y perpetuo en una república obstaculizara con perti-

90. El propio Bodin publicó en forma de diario una reseña detallada de las discusiones y debates que tuvieron lugar en los Estados Generales de Blois. Véase Jean Bodin, *Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du tiers état de France, en l'assemblée generale des trois Estats, assignez par le Roy en la ville de Blois au xv novembre 1576, s/d, 1577.*

91. Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, p. 212.

92. Sobre la breve sexta Guerra de Religión véase *ibid.*, pp. 217-220, especialmente el mapa de la página 219. Sobre la severa crisis monetaria e inflacionaria que la monarquía tuvo que atravesar en 1577, en gran parte producto del bloqueo fiscal impuesto por los Estados Generales de Blois, véase Jotham Parsons, "Governing Sixteenth-Century France: The Monetary Reforms of 1577", *French Historical Studies* 26:1 (2003), pp. 1-30.

naz tenacidad las políticas públicas defendidas por el soberano, por su soberano? En rigor de verdad no existe incoherencia alguna.⁹³ Para Bodin el interminable círculo vicioso de la guerra civil debilitaba a la Corona francesa y socavaba los fundamentos del Estado principesco más que cualquier otro factor disolvente. La oposición a la reanudación del conflicto abierto y en consecuencia la defensa de una política de tolerancia religiosa acotada y regulada por el príncipe aparecían, pues, como las estrategias más efectivas para el fortalecimiento de la autoridad soberana y para la consolidación del proceso de centralización política.⁹⁴ La negativa a aprobar nuevos impuestos, subsidios y tributos destinados a la guerra, aun cuando el rey en persona los solicitara, no buscaba otro objetivo que el robustecimiento del Estado moderno en proceso de construcción.⁹⁵ La misma lógica subtendía el rechazo a la venta de los bienes de la Corona: autorizar semejante curso de acción

93. En función de lo dicho, concuerdo con Machielsen cuando considera que la contradicción entre las ideas publicadas y el accionar político de Bodin durante los Estados Generales de Blois es solo aparente. Véase Jan Machielsen, “Bodin in the Netherlands”, en Howell A. Lloyd (ed.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, p. 161.

94. Sobre las peculiaridades que la idea de tolerancia tenía en la segunda mitad del siglo XVI en el contexto de los enfrentamientos confesionales de carácter internacional, véase Biancamaria Fontana, “«Lâcher la bride»: tolérance religieuse et liberté de conscience dans les Essais de Michel de Montaigne”, *Cahiers Philosophiques* 114 (2008), pp. 27-39; Gianni Paganini, “La «civil conversazione» nell’epoca delle guerre di religione: il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin”, en Nicola Panichi (ed.), *L’antidoto di Mercurio. La “civil conversazione” tra Rinascimento ed età moderna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2013, pp. 13-42; Mario Turchetti, “Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth and Seventeenth Century France”, *Sixteenth Century Journal* 22:1 (1991), pp. 15-25; Gary Remer, “Dialogues of Toleration: Erasmus and Bodin”, *The Review of Politics* 56:2 (1994), pp. 305-336.

95. El abordaje de la cuestión fiscal por parte de Bodin, y en particular su supuesta inconsistencia con los fundamentos de la teoría absolutista, ha sido motivo de debate entre los especialistas. Véase Thierry Lassabatère, “Pouvoir royal et bien commun chez Eustache Deschamps, Nicolas de Herberay et Jean Bodin: Une chaîne de pensée entre Moyen Âge et Renaissance?”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques* 32 (2010), pp. 404 ss.; Laure Chantrel, “Une relecture des travaux de Jean Bodin sur la fiscalité à partir des comptes rendus des États Généraux de 1560 à 1588”, en *L’œuvre de Jean Bodin*, pp. 333-352; Julian H. Franklin, “Bodin and Locke on Consent to Taxation: A Brief Note and Observation”, *History of Political Thought* 7:1 (1986), pp. 89-91; Martin Wolfe, “Jean Bodin on Taxes: The Sovereignty-Taxes Paradox”, *Political Science Quarterly* 83:2 (1968), pp. 268-284.

como alternativa a la creación de nuevas cargas fiscales erosionaría los recursos propios de la autoridad regia, comprometiendo en el mediano plazo su capacidad de acción y sus márgenes de maniobra. En síntesis, era para fortalecer la soberanía del *Reino de Francia* que Bodin sostenía que el tercer Estado congregado en Blois debía oponerse a las estrategias políticas del *rey de Francia*.

A partir de su sorprendente liderazgo en los Estados Generales de 1576-1577, Bodin quedó sindicado como referente del denominado grupo de los *politiques*. El término aludía en la época a un colectivo informe, de fronteras borrosas, a una corriente de opinión amplia antes que a una facción o partido organizado. Se trataba, en rigor de verdad, de un *habitus* o impulso actitudinal compartido por quienes se mostraban dispuestos a sacrificar la unidad religiosa en pos de la paz social.⁹⁶ De esa forma, los denominados *politiques* se oponían tanto a los monarcómacos hugonotes como a los liguitas ultracatólicos, es decir, a los sectarismos de uno y otro extremo del arco ideológico, que a pesar de sus múltiples diferencias provocaban un efecto similar y equivalente: la corrosión de la soberanía absoluta del príncipe y la degradación de la autoridad suprema del Estado territorial monárquico.⁹⁷

Con el paso del tiempo, el rencor y la desilusión de Enrique III se enfriaron. No obstante, Bodin no volvió jamás a recuperar el favor

96. Para los orígenes de la era de los edictos de tolerancia, nacida a comienzos de la década de 1560 tras el fracaso de la anterior era de los concilios motorizada por Catalina de Médici y Michel de L'Hôpital, véase Manuel Tizziani, "Dos iglesias para un reino. La Exhortación, el Conseil y el origen de la estrategia de los politiques", *La Razón Histórica. Revista hispanoamericana de historia de las ideas* 35 (2017), pp. 197-225.

97. Sobre los debates y las discusiones en torno al sentido del término *politique* en el contexto de las Guerras de Religión francesas, véase Mario Turchetti, "Une question mal posée: l'origine et l'identité des Politiques au temps des Guerres de Religion", en Thierry Wanegffelen (ed.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes: politique et religion face aux églises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 357-390; "Middle Parties in France during the Wars of Religion", en Philip Benedict, Guido Marnet, Henk van Nierop y Marc Venard (eds.), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585. Proceedings of the colloquium, Amsterdam, 29-31 octobre 1997*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999, pp. 165-184; Edmond M. Beame, "The Politiques and the Historians", *Journal of the History of Ideas* 54:3 (1993), pp. 355-379. Para un abordaje temporalmente más amplio de la historia conceptual del término véase Marie-Luce Demonet, "Quelques avatars du mot «politique» (xvie-xviie siècles)", *Langage & Société* 113:3 (2005), pp. 33-61.

real que gozara con anterioridad a diciembre de 1576. La actitud principista adoptada en los Estados Generales de Blois arruinó su carrera política tanto como shockeó a sus contemporáneos.⁹⁸ Como era de esperar, el anhelado cargo de *Maître des requêtes ordinaires de l'hôtel du Roi*, uno de los más costosos y prestigiosos de la burocracia venal antiguorregimental, en algún momento prometido a Bodin por el ahora desairado monarca, jamás llegó. Nuestro jurista, próximo a cumplir el medio siglo de edad, volvía a encontrarse en una encrucijada. A pesar de algunos éxitos editoriales destacados, la mayoría de los emprendimientos vocacionales encarados habían desembocado en sendos callejones sin salida: la carrera eclesiástica, la enseñanza universitaria, el ejercicio libre de la profesión y el servicio público. La fortuna, sin embargo, volvió a ofrecerle una nueva oportunidad. Gracias a los contactos de la familia de su esposa logró incorporarse a la Casa de François de Valois, duque de Alençon y de Anjou, último vástago varón (y octavo sobre un total de diez hijos) del prolífico matrimonio de Enrique II y Catalina de Médici.⁹⁹ Si el respetado autor de la *République* no había sabido consolidarse como funcionario del rey, al menos había conseguido ocupar un espacio equivalente en la opulenta corte de su hermano menor y heredero. Se conoce muy poco sobre el rol jugado por Bodin al servicio de quien habría podido convertirse en rey de Francia si hubiera vivido el tiempo suficiente. En ediciones posteriores de la *République* el propio Bodin se define como *Maître de requêtes y conseiller* del duque. Tampoco es posible determinar con precisión la fecha exacta del ingreso en su comitiva, aunque la correcta lectura de la evidencia documental sugiere que debió producirse con posterioridad a 1576 y con anterioridad a 1580.¹⁰⁰ Nada sugiere, por otro lado, que el príncipe heredero fuera particularmente generoso con Bodin. La única forma de pago que se desprende de las fuentes es la promesa, finalmente también incumplida, de una magistratura en alguno de los

98. Roland Crahay, “Controverses et censures religieuses a propos de la «République» de Jean Bodin”, en Jacques Marx (ed.), *D’Erasmus a Campanella. Textes de Roland Crahay*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1985, p. 135.

99. Sobre el duque de Alençon véase el exhaustivo estudio de Mack P. Holt, *The Duke of Anjou and the Politique Struggles*, *passim*.

100. Jan Machielsen, “Bodin in the Netherlands”, p. 164, n. 28.

múltiples dominios que conformaban el extenso *apanage* del duque, un verdadero estado dentro del Estado.¹⁰¹

Dado que en un principio las ocupaciones al servicio de Alençon-Anjou parecen haber sido pocas, se comprende entonces que nuestro hombre retornara a su antiguo oficio de intelectual y escritor. En efecto, en 1578 se editó *Juris universo distributio*, otro de los grandes títulos del canon bodiniano.¹⁰² Aunque publicado en dicho año, todo indica que el libro fue redactado en la década previa, quizás incluso con anterioridad a la aparición del *Methodus* en 1566.¹⁰³ Entre 1579 y 1581 Bodin recibió diversos ataques por parte de autores menores. La impresión de estos brulotes sirvió al menos para probar que el afecto de Enrique III por el angevino continuaba latente, pues el monarca lejos estuvo de tomar partido por sus adversarios.¹⁰⁴ Como consecuencia de estas críticas Bodin dio a la imprenta uno de los pocos textos que firmara con seudónimo.¹⁰⁵ Todo indica que por aquellos años nacieron también sus dos hijos varones, Elie y Jean, que fallecerían antes de alcanzar la edad adulta, y de los que prácticamente nada se sabe con certeza¹⁰⁶ (observemos que el primogénito fue bautizado con el nombre del profeta Elías, santo patrono del Carmelo, indicio indirecto que suma pruebas en favor de la pertenencia de Bodin a dicha orden durante su primera juventud).¹⁰⁷ Finalmente, en este mismo período de relativa

101. Jan Machielsen, "Bodin in the Netherlands", p. 164; Marie-Dominique Couzinnet, "Note biographique sur Jean Bodin", p. 242; Jacqueline Boucher, "L'incarcération de Jean Bodin...", pp. 42-43; A. Ponthieux, "Quelques documents inédits sur Jean Bodin", p. 63.

102. Io. Bodino, *Juris universi distributio*, Lutetiae, apud Jacobum du Puis, 1578.

103. Pedro Bravo Gala, "Introducción", p. 42; Marie-Dominique Couzinnet, "Note biographique sur Jean Bodin", p. 239. Respecto de este libro específico de Bodin véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 53-62; Cesare Vasoli, "Note su Jean Bodin e la *Juris universi distributio*", en *Armonia e giustizia*, pp. 103-129; Alberto Ribeiro de Barros, "Bodin et le projet d'une science du droit...", pp. 57-70; Simone Goyard-Fabre, "Commentaire philosophique de l'*Exposé du droit universel*", en Jean Bodin, *Exposé du droit universel: Juris universi distributio*, trad. Lucien Jerphagnon, Paris, PUF, 1985, pp. 85-170.

104. Roland Crahay, "Controverses et censures religieuses a propos de la «République» de Jean Bodin", p. 137.

105. *Apologie de Rene Herpin pour la Republique de I. Bodin*, Paris, Jacques du Puys, 1581.

106. Roger Chauviré, *Jean Bodin, Auteur de la "République"*, p. 92.

107. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 4, n. 7.

libertad de movimientos y escasas ocupaciones oficiales, el oriundo de Angers publicó en París, en la imprenta de su editor favorito, Jacques du Puys, la *Démonomanie des sorciers*, el texto del corpus bodiniano que nos ocupa en el presente ensayo. La aparición de esta obra clave en la producción de su autor coincidió también con un período de baja intensidad en el desarrollo del conflicto intestino. En efecto, los años 1579-1580 fueron testigos de la séptima y anteúltima guerra de religión, conocida también como *Guerre des Amoureux*, conflicto breve y absurdo que se desarrolló mayoritariamente lejos de París y en medio de una indiferencia generalizada.¹⁰⁸ El adormecimiento de los demonios exteriores que por entonces atormentaban al Reino sin dudas contribuyó a que el autor pudiera dedicar tiempo y energía a reflexionar sobre sus propios demonios interiores.

A principios de la década de 1580 los requerimientos y las ocupaciones al servicio de Alençon-Anjou comenzaron a incrementarse exponencialmente, en coincidencia con las crecientes ambiciones del príncipe, que aspiró primero a desposar a la reina Isabel I Tudor y luego a convertirse en soberano de los Países Bajos, por entonces en abierta rebelión contra España. Las delicadas negociaciones involucradas en ambos proyectos obligaron a Bodin a desplazarse tanto a Inglaterra en 1581 como a Flandes en 1582.¹⁰⁹ Aún se encontraba en suelo flamenco cuando el 17 de enero de 1583 lo sorprendió en Amberes la *Furie française*, que supuso el final de la aventura neerlandesa de su patrón.

108. La séptima guerra se llama *des Amoureux* porque d'Aubigné y Sully sostuvieron, con tono despectivo, que se había desencadenado por las intrigas amorosas de Margarita de Valois, por entonces esposa de Enrique de Navarra, y sus damas de honor. El Borbón intentó mantenerse neutral en un primer momento, pero las provocaciones del barón de Biron, teniente general de Guyena, lo obligaron a tomar abiertamente las armas en abril de 1580. La principal operación de esta breve guerra fue el sitio y la captura de Cahors, ciudad que formaba parte de la dote de Margarita y que su esposo reclamaba para sí. La ocasión le permitió a Enrique de Navarra mostrar su talento militar. Sin embargo, el barón de Biron impidió que los protestantes obtuvieran nuevas victorias en la región. Muchos hugonotes, aún respetuosos de la última paz firmada, se negaron a participar de la séptima guerra, como fue el caso de La Rochelle y de la mayor parte del Languedoc. Véase Arlette Jouanna, “Le temps des guerres de religion en France (1559-1598)”, pp. 289-292.

109. Sobre los viajes del duque de Anjou y Alençon a Inglaterra y a los Países Bajos véase Mack P. Holt, *The Duke of Anjou and the Politique Struggles*, pp. 146-184.

En el transcurso de este levantamiento, Bodin, como muchos otros integrantes de la comitiva del duque, estuvieron por un tiempo prisioneros de los rebeldes.¹¹⁰ La mala estrella del hermano menor del rey volvería a ponerse de manifiesto poco después, a raíz de un acontecimiento más grave y definitivo que el descalabro de las proyectadas alianzas con Inglaterra y con los Países Bajos: me refiero a su propia muerte. Aquejado por la tuberculosis que tuvo siempre a maltraer a la última generación de los Valois, Francisco de Anjou-Alençon falleció el 10 de junio de 1584. No había cumplido siquiera treinta años. El suceso no solo provocó un nuevo simbronazo en el discontinuo *curriculum vitae* de Bodin, sino que además significó para Francia el inicio de una nueva era de turbulencias. En efecto, el nuevo heredero de la Corona pasó a ser Enrique de Borbón, rey de Navarra y jefe político supremo del calvinismo francés. La perspectiva de que un hugonote se convirtiera en el próximo soberano francés tras la muerte del rey en funciones, que carecía de hijos capaces de heredarlo, desató la octava y última guerra de religión, cuya primera fase es conocida como *Guerre des trois Henris* (en referencia al nombre de pila que por entonces compartían las cabezas de las casas de Valois, Borbón y Guisa).¹¹¹ Este enfrentamiento bélico particular fue mucho más que una guerra de sucesión convencional: se trató de un verdadero gran conflicto europeo.¹¹²

Si la fase de disturbios no concluyó para Francia hasta fines de la década de 1590 (o quizás mucho después, si tomamos en consideración el asesinato de Enrique IV en 1610 o el asedio de La Rochelle de 1627-1628), para Bodin el nuevo período de intemperie personal concluyó relativamente pronto. En 1587 falleció su cuñado Nicholas Trouillart, lo que le permitió heredar su posición como *Procureur du Roi* en el *Présidial*

110. Pocos días después, Bodin escribió a su suegro una carta en la que afirmaba que el desastrozo final al que había arribado el proyecto neerlandés de su patrón resultaba inevitable, dada la obvia incompatibilidad entre las ideas de soberanía propias de un príncipe francés y el modelo político representativo que impulsaban los Estados Generales en los Países Bajos. Véase *ibid.*, p. 185.

111. Para una síntesis de la evolución del conflicto entre 1585 y 1589 véase Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, pp. 234-273; Arlette Jouanna, "Le temps des guerres de religion en France (1559-1598)", pp. 318-355.

112. Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers: The Guise Family and the Making of Europe*, Oxford University Press, 2009, p. 258.

de Laon, cargo que nuestro jurista desempeñaría hasta su muerte.¹¹³ Los *présidiaux*, de reciente creación, eran tribunales del sistema de justicia regio estratégicamente ubicados entre las bailías y los parlamentos.¹¹⁴ De esa manera el angevino abandonó definitivamente París para instalarse en la norteña Picardía. Sin embargo, su conversión en un nuevo *laonnois* resultó más compleja de lo esperado. Un inocultable halo de tibieza en materia religiosa, pecado nefando en tiempos de fanatismos extremos, rodeaba por entonces a su figura, quizás a causa del escaso entusiasmo en defensa del catolicismo que se observaba en obras como la *République* y la *Démonomanie*, quizás a raíz de su actuación en los Estados Generales de Blois que supuso un serio contratiempo para la facción belicista ultracatólica, quizás debido a su cercanía con el duque de Alençon y el difuso colectivo de los *politiques*. Como sea el caso, a poco de instalado en Laon el Parlamento de París, ordenó una investigación contra los funcionarios relacionados con creencias y prácticas heterodoxas. En la bailía de Laon, Bodin fue uno de los oficiales regios mencionados como potenciales sospechosos. Salió, sin embargo, indemne de esta inspección gracias al testimonio favorable de un compacto grupo de ciudadanos, entre los que se contaban dos sacerdotes.¹¹⁵ Ahora bien, si el casi sexagenario jurista esperaba gozar de la paz provinciana en el extremo norte del Reino, la aceleración del tiempo histórico propia de las fases finales de las Guerras de Religión pronto lo desengañaría. En efecto, el

113. Victor M. Muñiz-Fraticelli, “Jean Bodin”, en Marc Bevir (ed.), *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles, Sage, 2010, p. 126; Marie-Dominique Couzinet, “Note biographique sur Jean Bodin”, p. 241; Mario Turchetti, “Jean Bodin”, p. 3.

114. Por medio de sendos edictos de enero y marzo de 1552, Enrique II creó un grado jurisdiccional nuevo con el nombre de *sièges présidiaux* o sedes presidiales, treinta y dos de las cuales, sobre un total de sesenta, pasaron a depender del Parlamento de París. La Corona buscaba con esta medida acercar la justicia a los súbditos y resolver los problemas de fragilidad del sistema, puestos de manifiesto durante la reciente revuelta de la gabela en Guyena, en 1548. Los nuevos cargos sacados a la venta fueron cerca de quinientos, lo que reportó ingentes ingresos a la monarquía. Si bien durante mucho tiempo se supuso que los presidiales eran tribunales intermedios entre las bailías y los parlamentos, investigaciones más recientes sostienen que en realidad se trataba de un sistema judicial alternativo. Véase Bernard Barbiche, *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne*, Paris, PUF, 2012 (1999), pp. 349-350.

115. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, “Introduction”, p. 16; Mario Turchetti, “Jean Bodin”, p. 5.

23 de diciembre de 1588 el poderoso duque de Guisa fue asesinado por una orden directa del rey Enrique III.¹¹⁶ La Santa Liga, con el apoyo de instituciones prestigiosas como la Facultad de Teología de la Sorbona y el Parlamento de París, se levantó en armas contra el rey magnicida, caracterizado de allí en más como tirano y usurpador del trono. El control de Laon pasó sin contemplaciones a manos de los dirigentes liguistas locales. Y Bodin, siendo uno de los primeros magistrados de la ciudad, no pudo evitar tomar posición en relación con el gravísimo conflicto. Fue entonces que hizo pública su adhesión a la Liga Católica, a pesar de que eran de conocimiento público las inconmensurables diferencias que lo separaban de los presupuestos políticos del ultracatolicismo.¹¹⁷ La situación se tornó por entonces penosa para nuestro personaje. Sus profesiones de fe y sus discursos eran vistos como interesados y poco sinceros, y no convencían sino a pocos. Un testigo presencial sostuvo por entonces que más le hubiera convenido a Bodin abandonar la ciudad a comienzos de la nueva crisis que tratar de nadar entre dos aguas, con serios perjuicios para su fama y su honor.¹¹⁸ Mientras tanto, el conflicto a escala macro se agravaba. De hecho, ingresó en un espiral de violencia impredecible cuando el 1 de agosto de 1589 el monje dominico Jacques

116. Sobre el asesinato del duque de Guisa véase Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers*, pp. 282-292.

117. A pesar de esta audaz inversión de alianzas protagonizada por Bodin, las amplias diferencias que mantenía con los postulados de la Liga Católica resultaban autoevidentes para sus contemporáneos. Véase al respecto Paul Lawrence Rose, "The Politique and the Prophet: Bodin and the Catholic League, 1589-1594", *The Historical Journal* 21:4 (1978), pp. 783, 789-791. Un trabajo clásico y referencia historiográfica ineludible sobre la tardía adhesión de Bodin a la Liga Católica es el artículo de Jean Moreau-Reibel, "Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites", *Humanisme et Renaissance* 2:4 (1935), pp. 422-440.

118. Antoine Richart, *Mémoires sur la Ligue dans le Laonnois*, Laon-Paris, Societé Académique de Laon-Didron-Neveux, 1869, p. 68: "tel quil arriva a Bodin en sa harangue quil feit a ceste eglise cathedrale ou il uza des parolles assez mal sonnantes que je ne veulx reciter. Cest acte lui donna une grande tache entre les gens d'honneur, il luy sembla ces parolles estrés propres pour se rendre (contra sa conscience) plus agreable aux ligueurs" ("tal como le sucedió a Bodin a propósito de la arenga que hizo en esta iglesia catedral, durante la cual usó palabras malsonantes que no quiero repetir. Este hecho supuso para él una gran mancha entre los hombres de honor, a quienes les pareció que aquellas palabras fueron dichas con el objeto de volverse más agradable para los liguistas, contrariando su propia conciencia").

Clément acuchilló al mismísimo rey Enrique III, quien fallecería al día siguiente tras una intensa agonía.¹¹⁹ A raíz de este hecho, y ante la perspectiva del ascenso al trono de un protestante, el reinado de terror que la Liga había impuesto en Laon se agravó de manera notoria.¹²⁰ El 20 de enero de 1590 el domicilio de Bodin fue requisado y muchos de sus libros incinerados delante de la vivienda. La responsabilidad del inédito pogromo recayó sobre un grupo comandado por el fanático jesuita Antoine le Toulousain.¹²¹ También en 1590, en un momento difícil de precisar, el asediado magistrado publicó, simultáneamente en París, Lyon, Troyes, Toulouse y Bruselas, una carta justificatoria de su polémica opción por la facción papista.¹²² Entre las causas aducidas destacaban la preocupación por su seguridad personal, un superior derecho al trono del cardenal de Borbón por sobre su sobrino calvinista Enrique de Navarra y los homi-

119. Sobre el primero de los dos regicidios que tienen lugar en Francia en el lapso de dos décadas véase el completo estudio de Nicolas Le Roux, *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III (1er août 1589)*, Paris, Gallimard, 2006.

120. Gary Zabel, “Witchcraft and the Occult, 1400-1700. Jean Bodin (1529-1596)”, p. 4, disponible en [http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Phil % 20281b/Philosophy%20of%20Magic/Arcana/Witchcraft%20and%20Grimoires/Bodin.html](http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Phil%20281b/Philosophy%20of%20Magic/Arcana/Witchcraft%20and%20Grimoires/Bodin.html)

121. Paul Lawrence Rose, “The Politique and the Prophet”, p. 793. El hecho es descripto de manera vívida en Antoine Richart, *Mémoires sur la Ligue dans le Laonnois*, pp. 228-229: “on envioia querir Bodin pour aller a levesché, ou il fut accusé de ce faict [qu’il avoit infiniz livres censurez en sa maison, mesmes de la magie] et encores de quelzques propos mal sentant de la foi et contre les ecclesiastiques, lequell nonobstant sa denegation et tout ce quil alleguoit il fut arresté quelque temps, pendant quoy on alla a son estude ou il fut trouvé quelzques livres censurez que furent publicquement bruslez devant sa maison, ce qui lui feit ung grand scandal parce que le bruict estoit par toute la ville que cestoiient tous livres de sortilege” (“se envió a solicitar a Bodin que fuera al obispado, donde se lo acusó de este hecho [de tener infinitos libros censurados en su casa, incluso de magia] y de realizar afirmaciones impropias sobre la fe y contra los eclesiásticos, y a pesar de que negó los cargos fue arrestado por algún tiempo, en el transcurso del cual se dirigieron a su estudio donde encontraron ciertos libros censurados que fueron públicamente quemados delante de su casa, lo que provocó un gran escándalo, pues el rumor que recorría toda la ciudad era que se trataba de libros de sortilegios”).

122. No se conserva ningún ejemplar de la versión de la carta publicada en Toulouse. El texto de las distintas versiones no es exactamente igual. El título es similar en todos los casos, *Lettre de Monsieur Bodin*, a excepción de la edición de Bruselas, que incluye más información: *Lettre de Monsieur Jean Bodin contenant Prognostication merveilleuse de succes des guerres du Royaume de France*. Véase Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, pp. 313-319.

cidios del duque y del cardenal de Guisa ordenados por Enrique III.¹²³ No deja de resultar curioso el tono pseudoprofético del escrito. Desde la perspectiva de Bodin, un gran cambio de era se avecinaba en Francia. El disparador de esta transformación era la corrupción imperante en el Reino y la desatada ira divina consiguiente. El texto anunciaba, entonces, el inminente advenimiento de un nuevo monarca suscitado por Dios. El apoyo del autor a la Liga testimoniaba, pues, su sumisión a la cólera y a los designios del Creador.¹²⁴

El 9 de mayo de 1590 falleció el cardenal Carlos de Borbón, a quien Bodin creyó por un momento con más derechos al trono que su sobrino, el rey de Navarra.¹²⁵ La conversión de este último al catolicismo el 25 de julio de 1593 y su posterior avance hacia Laon en abril del año siguiente habilitaron a Bodin a abandonar la ciudad picarda y a sumarse a las huestes del ahora excaudillo protestante. Como resulta ampliamente conocido, el 27 de febrero Enrique IV había sido coronado rey de Francia en la catedral de Chartres. Ahora bien, si el autor de la *République* creyó que su apoyo público al nuevo monarca le garantizaría nuevas y mejores perspectivas en la estructura burocrática del Reino, pronto se vería defraudado. En una epístola del 17 de diciembre de 1594 el monarca entrante calificó a Bodin como “nostre ami”. Lo describió, además, como titular del –fantasmático– señorío de Saint-Amand.¹²⁶ Recordó los servicios prestados al difunto Francisco de Valois –“conseil et maistre des requestes de feu nostre trescher et tresestimé frère le duc d’Anjou et d’Alençon”–. Y sobre cualquier otra consideración resaltó con precisión el cargo que por entonces ocupaba el angevino, el mismo que había heredado de su cuñado siete años atrás: “nostre procureur au bailliage et siège presidial de Laon”.¹²⁷ Es más que probable que su pública adhesión a la Santa Liga

123. Roland Crahay *et al.*, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, p. 313.

124. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, “Introduction”, pp. 16-17.

125. Sobre la opinión de Bodin respecto del problema sucesorio y la complejísima cuestión de los derechos al trono que correspondían a los distintos príncipes de la Casa de Borbón, véase Paul Lawrence Rose, “Bodin and the Bourbon Succession to the French Throne, 1583-1594”, *The Sixteenth Century Journal* 9:2 (1978), pp. 75-98.

126. Sobre la cuestión de la supuesta titularidad de un señorío feudal por parte de Bodin véase Jacques Levron, “Jean Bodin, Sieur de Saint-Amand...”, *passim*.

127. A. Ponthieux, “Quelques documents inédits sur Jean Bodin”, p. 90.

de 1588 en adelante pusiera un límite a los favores que el primer Borbón estaba dispuesto a concederle.¹²⁸ No puede asombrarnos, pues, que Bodin continuara ocupando el mismo y modesto cargo cuando la muerte lo sorprendió en Laon unos años más tarde.

A pesar de las turbulencias e incertidumbres propias de la época, aquellos años finales de la vida del gran jurista resultaron muy fructíferos en la esfera intelectual. El período que se extiende entre 1590 y 1593 puede haber estado dedicado a la redacción de la que eventualmente sería –si damos por cierta su autoría– la obra más extraña de toda su producción: el *Heptaplomeres*.¹²⁹ El extenso diálogo recrea un debate sobre el origen y la validez de las religiones que se desarrolla en una ficticia mansión veneciana.¹³⁰ Los protagonistas del intenso y exquisito intercambio de ideas son siete sabios: tres cristianos, identificados con el catolicismo, el luteranismo y el calvinismo; y cuatro que no lo son, identificados con el judaísmo, el islam, el deísmo y el escepticismo.¹³¹ El diálogo permaneció inédito durante la totalidad de la Edad Moderna, pues solo fue dado a la imprenta a mediados del siglo XIX.¹³² Cabe realizar dos aclaraciones importantes. En primer lugar, que el texto no incluye el nombre de su autor, pues el espacio de la firma aparece usurpado por una inscripción compuesta por ocho letras y una cifra en número romanos.¹³³ Y en segundo lugar, que el

128. Gary Zabel, “Witchcraft and the Occult, 1400-1700. Jean Bodin (1529-1596)”, p. 4.

129. Noel Malcolm, “Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006), p. 100.

130. El título completo del diálogo es *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*.

131. Los siete sabios son Paolo Coroneus (católico), Federico Podamicus (luterano), Antonio Curtius (calvinista), Salomón Bercassius (judío), Octavio Fagnola (musulmán), Diego Toralba (religión natural/deísmo) y Jerónimo Senamus (escéptico).

132. En primer lugar vio la luz una edición parcial del texto: *Das Heptaplomeres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Cultur und Literatur im Jahrhundert des Reformation*, ed. Gottschalk Eduard Guhrauer, Berlin, Eichler, 1841. Una década y media más tarde se publicó el texto completo: Joannis Bodini, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. Ludovicus Noack, Schwerin-Meklemburg, Friderici Guilelmi Baerensprung, 1857.

133. La inscripción que aparece a modo de firma en los manuscritos más antiguos conservados es la siguiente: “H.E.J.B.A.S.A.AE. LXIII”. La interpretación más frecuente, ya desde el momento mismo en que se tomó conocimiento de la existencia

manuscrito más antiguo que se conoce resulta treinta años posterior a la muerte de Bodin. La suma de ambos factores explica el misterio y las interminables dudas sembradas respecto de la autoría del *Heptaplomeres*, que han dado lugar a intensos debates y discusiones que en muchos sentidos continúan hasta el presente.¹³⁴ El eclecticismo de las fuentes empleadas, el protagonismo otorgado al sabio hebreo y a su colega deísta, la demolición de los principales dogmas cristianos por parte de los polemistas no cristianos, el carácter inconcluso del debate sobre la religión verdadera, la yuxtaposición polifónica de voces y las efectivas refutaciones cruzadas que los sabios se lanzan unos a otros contribuyen a la construcción de un palpable e ineludible relativismo cultural, que se encuentra en la base de la escandalosa recepción que el texto tuvo desde el momento en que se tomó conocimiento de su

del texto, ha sido: “*Haec ego Johannes Bodinus Andegavensis scripsi anno aetatis LXIII*” (“Estas cosas fueron escritas por mí, Jean Bodin angevino, a la edad de sesenta y tres años”). Véase Noel Malcolm, “Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*”, p. 99.

134. Sobre el debate en torno al *Heptaplomeres* véase, en contra de la autoría de Bodin: Jean Céard, “L’auteur du *Colloquium Heptaplomeres*, lecteur de Bodin”, en Karl F. Faltenbacher (ed.), *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ergebnisse der Tagung von 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, pp. 117-134; Isabelle Pantin, “Le *Colloquium heptaplomeres* et sa cosmologie. Le problème de la cohérence du texte”, en *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres*, pp. 185-207; David Wooton, “Pseudo-Bodin’s *Colloquium heptaplomeres* and Bodin’s *Démonomanie*”, en Karl F. Faltenbacher (ed.), *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 175-204; Karl Faltenbacher, “Problématique d’un texte du xvii^e siècle: le *Colloquium Heptaplomeres*”, *Bulletin de la Fondation Maison des Sciences de l’Homme* 74 (1997-1998), pp. 21-24. A favor de la autoría de Jean Bodin: Andrea Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 37 ss.; Noel Malcolm, “Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*”, pp. 95-150; Jean Letrouit, “Jean Bodin, auteur du *Colloquium Heptaplomeres*”, *La Lettre Clandestine. Revue d’information sur la littérature clandestine de l’âge classique* 4 (1995), pp. 38-45. El más reciente biógrafo de Bodin también se inclina por considerarlo autor del diálogo. Véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 240: “in the light of all this it seems reasonable to accept that Bodin did indeed write the *Colloquium*” (“a la luz de todo lo dicho parece razonable aceptar que Bodin en efecto escribió el *Colloquium*”).

existencia.¹³⁵ Si dejamos de lado el inédito *Heptaplomeres*, los últimos textos publicados por Bodin durante su vida vieron la luz en 1596. Se trata de dos densas obras redactadas en latín. La primera es un trabajo relativamente menor en la producción del autor: el *Paradoxon*, un diálogo entre un padre y su hijo sobre la cuestión del bien y del mal.¹³⁶ La segunda, en cambio, es una enciclopédica *summa* de filosofía natural: el *Universae naturae theatrum*.¹³⁷ Como es bien sabido, el *Theatrum* es un pretencioso ensayo comparable por su alcance y densidad con el *Methodus*, la *République* o la *Démonomanie*.¹³⁸

El testamento firmado por Bodin tiene como fecha el 7 de junio de 1596. Falleció poco después, en el transcurso del verano. No se conoce el día preciso en que se produjo el deceso. Tampoco con certeza la causa de la muerte. Una antigua tradición responsabiliza a la plaga de peste que por entonces afectaba a los Países Bajos y al norte de Francia (la misma que, transportada en barco desde Flandes, provocó la pandemia que arrasó con la población de Santander y de gran parte de la región de Cantabria de noviembre de 1596 en adelante). Sin embargo, Antoinette, la hija de Bodin, cuando menciona el fallecimiento de su progenitor omite toda referencia a la peste y alude, en cambio, a una dolencia inespecífica sobre la que no otorga mayores precisiones.¹³⁹

135. Delphine Doucet, “Questioning Authorities: Scepticism and Anti-Christian Arguments in the *Colloquium Heptaplomeres*”, *History of European Ideas* 39:6 (2013), p. 20.

136. Jo. Bodini, *Paradoxon, quod nec virtus ulla in mediocritate, nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit*, Parisiis, Dionysius Duwallius, 1596. En 1598 se publicó en forma póstuma una traducción al francés: *Le Paradoxe, de Jean Bodin angevin, qu’il n’y a pas une seule vertu en médiocrité, ny au milieu de deux vices*, traduit du latin de l’auteur, Paris, Denys du Val, 1598. Sobre la obra véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, pp. 232-238; Marie-Dominique Couzinnet, “La philosophie morale de Jean Bodin dans le *Paradoxe* de 1596: hypothèse de lecture”, en *L’œuvre de Jean Bodin*, pp. 371-387.

137. Ioan. Bodino, *Universae naturae theatrum. In quo rerum omnium affectrices causae & fines quinque libris discutiuntur*, Lugduni, Jacobum Roussin, 1596. Al año siguiente apareció en la misma ciudad, de manera póstuma, una traducción al francés: *Le Theatre de la nature universelle de Jean Bodin, iurisc. Auquel on peut contempler les causes efficientes & finales de toutes choses, desquelles l’ordre est continué par questions & responses en cinque livres*, traduit du latin par M. François de Fougerolles, Lyon, Jean Pillehotte, 1597.

138. El mejor análisis de la obra sigue siendo el libro de Ann Blair, profusamente citado en la presente introducción.

139. Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 239.

Concluía así, de manera relativamente oscura y modesta, la vida de uno de los mayores intelectuales del Renacimiento europeo. Comenzaba de inmediato la leyenda, potenciada por una obra ecléctica, refinada y diferente, que abordó un sinnúmero de materias complejas, desde la teoría política hasta la economía monetaria, desde la filosofía de la historia hasta la ciencia jurídica, desde la filosofía natural hasta la demonología. Es precisamente a este último tópico al que dedicaremos los apartados restantes del presente ensayo.¹⁴⁰

Una demonología bifronte

La *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin es, junto al *Malleus maleficarum*, no solo la más famosa demonología jamás escrita sino una de las más exitosas en términos editoriales.¹⁴¹ Sin embargo, existe un aspecto de su estructura argumentativa que hasta el momento no parece haber llamado demasiado la atención de los expertos: me refiero a la coexistencia en el texto de una demonología de características moderadas con un brutal llamamiento al exterminio total de la brujería diabólica. En efecto, la severidad represiva asociada de manera genérica al tratado de Bodin no resulta consistente con los cimientos agustinianos de su demonología antiescolástica. O lo que es lo mismo, la impiadosa

140. Cabe resaltar que el propio Bodin era consciente de la notable originalidad de sus planteos, sobre la que insiste en repetidas oportunidades en sus trabajos. Véase Howell A. Lloyd, *Jean Bodin*, p. 258.

141. El mejor estudio de las ediciones antiguas de las obras de Bodin, incluyendo la *Démonomanie des sorciers*, continúa siendo Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, pp. 221-284. Véase también Marié-Thérèse Isaac, "De la *Démonomanie des sorciers*. Histoire d'un livre à travers ses éditions", en *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, vol. II, pp. 377-401. En cuanto a las ediciones modernas, existe una traducción en inglés abreviada, que incluye dos terceras partes del texto original (si no tomamos en consideración la "Réfutation des opinions de Jean Wier"): Jean Bodin, *On the Demon-Mania of Witches*, ed. Jonathan L. Pearl, trad. Randy A. Scott, Toronto, Victoria University in the University of Toronto-Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2001. Para una reimpresión de la traducción italiana de 1587 véase Jean Bodin, *Demonomanie de gli stregoni*. La más reciente y completa edición crítica en francés es Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, eds. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail.

brutalidad judicial característica del cuarto libro de la *Démonomanie* no se desprende en forma lógica de los principios teológicos desplegados en los tres primeros. El objetivo de los siguientes apartados es poner de manifiesto esta inconsistencia y proponer algunas posibles soluciones a la aparente contradicción.

Para comenzar a desarrollar mi argumentación permítaseme utilizar como disparador una breve cita extraída de la *Démonomanie*: “de ninguna manera se debe temer a Satán [...] Pues quizás no exista un medio más vigoroso de darle al diablo poder sobre cada uno de nosotros queteniéndole miedo. Se injuria a Dios temiendo al diablo. Por esta causa la ley divina muchas veces prohíbe expresamente sentirse de cualquier forma atemorizado por los dioses de los paganos, que no pueden hacer ni bien ni mal”.¹⁴² Está claro que para el jurista angevino los demonios y su accionar podían ser neutralizados con facilidad si los justos no se dejaban paralizar por el pavor. Manifestar desasosiego por actos que el diablo llevaba a cabo dentro de los confines que el Creador le había asignado suponía una ofensa grave a la divina Majestad.¹⁴³ Ahora bien, no podríamos culpar a nadie que, consultado sobre el origen de este fragmento, tendiera de manera intuitiva a atribuirlo a algunos de los Padres de la Iglesia o a relacionarlo con el optimista providencialismo de los pensadores cristianos del primer milenio.¹⁴⁴ En efecto, en la lite-

142. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 137v: “un autre remede, c’est de ne craindre aucunement Sathan, ny les Sorciers. Car n’y-a, peut-estre, moyen plus grand de donner puissance au Diable sur soy, que de le craindre. Aussi c’est faire iniure à Dieu, que de craindre le Diable. Et pour ceste cause, plusieurs fois en la Loy de Dieu, il est expressement defendu de ne craindre aucunement les Dieux des Payens, qui ni peuvent ny bien ny mal faire”.

143. Rita Ramberti, “Demoni, streghe e pace civile. Discussione sulla *Demonomania* di Jean Bodin, secondo una recente edizione”, *Governare la Paura. Journal of interdisciplinary studies* (2008), pp. 8-9, disponible en <http://governarelapaura.unibo.it/article/view/2494>.

144. Sobre la demonología del primer milenio véase Fabián Alejandro Campagne, “Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”, *Church History* 80:3 (2011), pp. 475 ss.; P.G. Maxwell-Stuart, *Satan: A Biography*, Stroud, Amberley Publishing, 2008, pp. 26-39; Anne Isabelle Bouton-Touboulic, “Le *De Diuinatione daemonum* de Saint Augustin. La pouvoir des démons en question”, en Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak y Marianne Closson (eds.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint*

ratura cristiana primitiva hallamos gran cantidad de pasajes en los que se explicaba que el demonio carecía de poder, que por lo tanto no debía generar inquietud y que en definitiva era Satán el que se sentía aterroizado cuando los hombres de fe sólida y verdadera lo enfrentaban. “Al diablo no le tengas miedo”, insistía *El Pastor de Hermas* a comienzos del siglo II. “Si temes al Señor, triunfarás sobre el diablo, que no tiene poder. Y quien no tiene poder, no inspira temor”.¹⁴⁵ Para este texto fundacional de la era posapostólica, la fe de los justos transformaba al diablo en una entidad tan impotente como los músculos de un cadáver.¹⁴⁶ Un siglo después, el diario de prisión de Santa Perpetua, redactado en Cartago *circa* 203, describe en una alucinada visión la humillante derrota que las fuerzas del mal sufrieron a manos de la delicada mártir: Satán, bajo la apariencia de un gigantesco dragón, intenta bloquear con su cuerpo una escalera de bronce que ascendía hasta el Cielo; la frágil e indefensa virgen desafió al monstruo, quien, “como si me tuviera miedo, dobló la cerviz, y entonces yo, utilizándolo como un primer escalón, puse mi pie sobre su cabeza y comencé a ascender [por la escalera hasta el Cielo]”.¹⁴⁷ Unas décadas más tarde, Cipriano, obispo de la misma metrópolis norafricana,

Augustin à Léo Taxil, Genève, Droz, 2007, pp. 15-34; Alfonso M. Di Nola, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton, 2006, pp. 167-198; David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006; Henry Ansgar Kelly, *Satan: A Biography*, Cambridge University Press, 2006, pp. 191-295; Attilio Carpin, *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2004; Adele Monaci Castagno (ed.), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996; Salvatore Pricoco (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995; Neil Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, 1987, pp. 387-440; Jeffrey Burton Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1994 (1981).

145. *Hermas Visionis Pastoris* VII, 2. El texto original en griego puede consultarse en Hermas, *Le Pasteur*, ed. y trad. Robert Joly, Paris, Cerf, 1968, p. 207. Sobre Hermas y su insistencia en la debilidad del espíritu del mal véase François Vandenbroucke, “Démon”, en *Dictionnaire de spiritualité scétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1967, tome III, p. 167.

146. Jeffrey Burton Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, p. 44.

147. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, ed. Cornelius Johannes Maria Joseph van Beek, Bonn, Peter Hanstein, 1938, p. 18: “et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput; et quasi primun gradum calcarem, calcavi illi caput, et ascendi”.

sostenía en una de sus epístolas que en aquel tiempo era el diablo quien padecía flagelaciones y tormentos a manos de los exorcistas.¹⁴⁸ Los *Acta Petri*, un texto apócrifo de mediados del siglo II, representaba al diablo como una horrible y andrajosa mujer de aspecto etíope, inmovilizada con cadenas de hierro en torno a los pies, manos y cuello.¹⁴⁹ El demonio que con aspecto de niño negro se le apareció a San Antonio en el desierto tebano, según el clásico relato de Atanasio de Alejandría, no solo huyó ignominiosamente ante la punzante diatriba del ermitaño sino que se sintió de allí en más temeroso de volver a acercársele.¹⁵⁰ Tampoco tuvo mejor suerte el diablo en el desierto palestino, ámbito en el que Hilarión, un bisoño émulo de Antonio de tan solo quince años, lo derrotó y humilló de manera igualmente contundente según la narración de San Jerónimo.¹⁵¹ El cenobita egipcio Shenute de Atripe († *circa* 466) daba cuenta en uno de sus sermones de la impotencia de Satán: lo comparaba con un tirano cuyas piernas habían sido cortadas hasta los muslos, los brazos hasta los hombros y los restantes miembros –el corazón, la columna– aplastados.¹⁵² Quizás ello explique por qué, al decir de Paladio, el miedo que el diablo generaba en el asceta Moisés el etíope era menor que el desasosiego que

148. S. Tasci Caecili Cypriani, *Opera omnia*, ed. Wilhelm Hartel, Wien, apud G. Geroldi filium, 1868, p. 764: “quod hodie etiam geritur, ut per exorcistas voce humana et potestate divina flagelletur ut uratur et torqueatur diabolus” (“hoy en día, a causa de la voz humana y de la potestad divina de los exorcistas, el diablo es flagelado, quemado, torturado”).

149. *Actes de Pierre*, ed. y trad. Leon Vouaux, Paris, Letouzey et Ane, 1922, p. 358: “et mulierem quendam turpissimam, in aspectu Aethiopissam, neque Aegyptiam, sed totam nigram, sordidis pannis involutam, in collo autem torquem ferream et in manibus et in pedibus catenam” (“una mujer muy horrible, con aspecto etíope o egipcio, es decir, por completo negra, vestida con ropas sucias, en el cuello una argolla de hierro, y las manos y pies encadenados”).

150. Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg, Mahwah, Paulist Press, 1980, p. 35.

151. Saint Jérôme, *Vivre au désert. Vies de Paul, Malchus, Hilarion (375-390)*, ed. y trad. Jean Miniac, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 66-68.

152. Klaus Koskorche, Stefan Timm y Frederik Wisse, “Schenute: *De certamine contra diabolum*”, *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 59 (1975), p. 71.

en cualquiera de nosotros generan las moscas.¹⁵³ Cuando un hermano le preguntó a Isidoro de Scitia por qué los malos espíritus entraban en pánico en su presencia, la respuesta fue muy simple: se debía al ascetismo que el abad practicaba desde que se había convertido en monje.¹⁵⁴ También Gregorio Magno subrayaba que por momentos era el diablo quien temblaba ante los hombres virtuosos que lo vituperaban.¹⁵⁵ A pesar de las tremendas golpizas que le propinaron, los demonios no consiguieron la rendición de Juan de Licópolis, y por ello no tuvieron más remedio que apartarse de su lado repitiendo tres veces la frase “nos venciste”; tras este episodio el anacoreta no volvió a padecer eventos atemorizantes.¹⁵⁶ Es probable que el ejemplo más singular de falta de temor al Maligno sea el audaz proceder de San Martín de Tours, que no temió introducir sus dedos en la boca de un energúmeno que atacaba a dentelladas a todo aquel que se le acercaba: “si algún poder tienes, devóralos”, desafió Martín al espíritu que habitaba en el poseso.¹⁵⁷ La potencia del demonio, de hecho, decrecía a gran velocidad, según explicaba Juan Casiano a comienzos del siglo v: por entonces ya no tenía la misma fuerza que dos siglos atrás en tiempos de los primeros Padres del Desierto.¹⁵⁸ También Orígenes imaginaba a

153. Palladius, *The Lausiaca History*, ed. y trad. Robert T. Meyer, Mahwah, Paulist Press, 1964, p. 70.

154. *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, ed. y trad. Benedicta Ward, Trappist (KY), Cistercian Publications, 1984, pp. 96-97.

155. Grégoire le Grande, *Dialogues*, vol. II (libros I-III), p. 352: “Si autem antiquus hostis a mente coeperit expelli, ex divina largitate plerumque agitur, ut non solum iam timeri non debeat, sed ipse etiam bene viventium virtute terreatur” (“Si nos disponemos a expulsar al antiguo enemigo y actuamos sostenidos por la enorme largueza de Dios, no debemos tenerle miedo, pues por el contrario es él quien se siente aterrorizado ante la virtud de los santos”).

156. *The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto*, ed. Benedicta Ward, trad. Norman Russell, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1981, pp. 58-59.

157. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, ed. y trad. Jacques Fontaine, Paris, Cerf, 2004, t. I, p. 290: “Sed cum dentibus fremeret hiantique ore morsum minaretur, digitos ei Martinus in os intulit: si habes, inquit, aliquid potestatis, hos devora” (“Mientras rechinaba los dientes y abría muy grande la boca amenazaba con morderlo. Entonces [Martín] puso los dedos en su boca diciéndole: «Si algún poder tienes, devóralos»”).

158. *Cassiani Opera*, ed. Michael Petschenig, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, vol. XIII, pp. 201-202: “satis tamen nobis et experientia nostra et seniorum relatione conpertum est non eandem vim habere nunc daemones quam

las huestes de Satán como un ejército en vías de disolución: cada vez que los santos resistían con éxito las tentaciones diabólicas “debilitan el ejército de los demonios, como si mataran a muchísimos de los suyos”.¹⁵⁹

Como ya sabemos, aun cuando absolutamente cercana al espíritu de los textos que acabamos de recopilar, la cita con la que iniciamos esta sección no remite a ningún referente de la era patrística sino que fue extraída de la *Démonomanie des sorciers* de 1580. ¿Qué tiene de particular esta constatación? ¿Por qué en principio puede resultar incongruente hallar una afirmación semejante en la demonología del gran polígrafo francés? Pues porque, como el más inexperto estudioso del período temprano-moderno muy bien sabe, existe un amplio consenso en torno de la idea de que Bodin es uno de los exponentes más acabados de la demonología radical temprano-moderna. También en este caso podemos acumular citas y referencias para probar lo ajustado de esta caracterización. La responsabilidad de Bodin en la inédita acumulación de razias antibrujeriles de fines del siglo xvi fue ya reconocida en su propia época por polemistas como Reginald Scot. De manera repetida en su *Discoverie of Witchcraft*, el inglés acusa al francés de haber contribuido más que ningún otro autor a la inédita represión judicial que por entonces estaba teniendo lugar –un aporte que solo cabía comparar con el del *Malleus maleficarum*–.¹⁶⁰ Para Scot, el autor de la *Démonomanie* era el genuino “jefe y campeón de su tiempo” entre los defensores de la absurda doctrina demonológica.¹⁶¹ Otro contemporáneo de nuestro autor, el célebre literato Théodore Agrippa d'Aubigné, envió al primer médico del rey de Francia una carta en la que

antiores tempore inter anachoretarum dumtaxat principia, in quibus adhuc raritas monachorum in heremo conmanebat. Tanta namque erat eorum feritas, ut uix pauci et admodum stabiles atque aetate prouecti tolerare habitationem solitudinis possent” (“Sin embargo, la propia experiencia y los relatos de los antiguos nos dicen que los demonios no poseen hoy en día similar fuerza a la que tenían antes, cuando aparecieron los primeros anacoretas, es decir, cuando eran raros los monjes que vivían en el desierto. Por entonces era tal la ferocidad de los demonios, que muy pocos, incluso entre los virtuosos y los de edad provecta, llegaban a tolerar la vida en soledad”).

159. Origéne, *Homélies sur Josué*, ed. y trad. Annie Jaubert, Paris, Cerf, 1960, p. 350: “imminuant exercitum daemonum et velut quam plurimos eorum interimant”.

160. Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, ed. Brisley Nicholson, London, Elliot Stock, 1886, pp. 25, 50, 58, 87, 139, 374, 388, 416, 424.

161. *Ibid.*, p. 71: “cheefe champion of this age”.

responsabilizaba a la *Démonomanie* y a Bodin por la caza de brujas que *circa* 1587 había estallado en el Béarn, en el extremo sur del Reino.¹⁶² La crítica posterior no ha sido menos concluyente a la hora de catalogar a Bodin como un demonólogo extremista, paradigmático impulsor de la demonofobia tardorrenacentista. Los eruditos del siglo XIX tendieron en bloque a caracterizar a la *Démonomanie* como un residuo de ferocidad medieval.¹⁶³ Una síntesis perfecta del desprecio que el pensamiento positivista sentía por este tratado particular son las palabras que Henri Baudrillart le dedicó en 1853: “he aquí un capítulo bizarro y ridículo que viene a sumarse a la historia de las contradicciones del espíritu humano”.¹⁶⁴ El paso del tiempo y los avances de la ciencia social moderna modificaron el tono aunque no el espíritu de estas descalificaciones. De hecho, no muy distinta a la de sus predecesores decimonónicos es la opinión de importantes referentes del grupo de historiadores que entre fines de la década de 1960 y mediados de la de 1970 impulsaron la renovación de los estudios sobre la caza de brujas europea, tales como Robert Mandrou,¹⁶⁵

162. *Oeuvres complètes de Théodore Agrippa d'Aubigné, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux*, eds. Eugène Réaume y F. de Caussade, Paris, Alphonse Lemerre, 1873, t. I, p. 432: “Le premier President, nommé Ravignac, avoit refeuilleté sa *Demonomanie* de Bodin, son Wierus & autres de cette estofe, pour faire le plus exquis des demandes que l'one peust recercher” (“El primer presidente, llamado Ravignac, revisó su *Démonomanie* de Bodin, su Wier y otros [libros] de la misma estofa, para hacer las más exquisitas preguntas que se puedan imaginar”).

163. Giorgio Radetti, “Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 19 (1938), p. 11.

164. Henri Baudrillart, *J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle*, Paris, Librairie de Guillaumin et Cie., 1853, p. 183: “Voici un bizarre et ridicule chapitre qui vient s'ajouter à l'histoire des contradictions de l'esprit humain”.

165. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, p. 133: “Bodin fut plus écouté que l'audacieux médecin du duc de Clèves: cet appel véhément à la répression impitoyable fut entendu par les magistrats hauts justiciers chargés de la répression” (“Bodin fue más escuchado que el audaz médico del duque de Cleves: su vehemente llamado a iniciar una represión impiadosa fue oído por los altos magistrados judiciales encargados de la represión”).

William Monter,¹⁶⁶ Hugh Trevor-Roper,¹⁶⁷ Christopher Baxter,¹⁶⁸ Brian Easlea¹⁶⁹ o Marie-Sylvie Dupont-Bouchat.¹⁷⁰ Las siguientes generaciones de estudiosos tampoco atemperaron sus opiniones y continuaron resaltando el radicalismo demonológico bodiniano. Así, Sophie Houdard, en un pionero libro de 1992, incluyó al gran jurista francés en un listado de ensayistas extremistas a la par de Heinrich Krämer, Henry Boguet y Pierre de Lancre.¹⁷¹ El mismo año, la monumental bibliografía crítica de las ediciones antiguas de las obras de Bodin, a cargo del erudito belga Roland Crahay y de su equipo, consideró a la *Démonomanie* como “un

166. William Monter, “Law, Medicine and the Acceptance of Witchcraft, 1560-1580”, en William Monter (ed.), *European Witchcraft*, New York, Wiley, 1969, p. 69: “one consequence [of Bodin’s arguments] was an enormous increase in witchcraft trials in Western Europe” (“una consecuencia [de las argumentaciones de Bodin] fue un enorme aumento en la cantidad de juicios por brujería en Europa occidental”).

167. Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and other Essays*, New York, Harper and Row, 1969, p. 122: “the book which more than any other reanimated the witch-fires throughout Europe” (“el libro que más que ningún otro reanimó las hogueras de brujas por toda Europa”).

168. Christopher R. Baxter, “Jean Bodin’s Daemon and his Conversion to Judaism”, p. 18: “The *Démonomanie*, which more than any other work was responsible for the European witch scare of the late sixteenth century” (“La *Démonomanie*, que más que ningún otro trabajo fue responsable del temor por las brujas que afectó a Europa a fines del siglo xvi”).

169. Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750*, Brighton, Harvester Press, 1980, p. 15: “the man who was so largely responsible for annulling the ideas of Wier and for putting the European witchcraze firmly back on its vengeful course” (“el hombre que fue uno de los grandes responsables de la anulación de las ideas de Wier y que con firmeza puso nuevamente a la caza de brujas europea en su camino de venganza”).

170. Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, “La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux xvi^e et xvii^e siècles. Une analyse des structures de pouvoir et de leur fonctionnement dans le cadre de la chasse aux sorcières”, en Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff y Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, xvi^e-xviii^e siècle*, Paris, Hachette, 1978: “Jean Bodin publie à Paris la *Démonomanie* des sorciers, qui connaît, en vingt ans, vingt éditions en quatre langues; c’est le nouveau *Malleus*, le manuel des juges laïques” (“Jean Bodin publicó en París la *Démonomanie des sorciers*, que conoció, en veinte años, veinte ediciones en cuatro lenguas; fue el nuevo *Malleus*, el manual de los jueces laicos”).

171. Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (xv-xviii siècle)*, Paris, Cerf, 1992.

libro terrorífico”.¹⁷² Una opinión similar fue vertida por Gerhild Scholz Williams, para quien el tratado de Bodin (junto con el *Malleus maleficarum* y el *De praestigiis daemonum* de Johann Wier) “constituye el [énfasis de la autora] paradigma del discurso sobre la brujería temprano-moderna”.¹⁷³ En 1994, Wolfgang Behringer, otro de los exponentes máximos de este campo historiográfico específico, describió a Bodin como “uno de los peores demonólogos” y lo consideró inventor de la tesis que defendía la existencia de una gigantesca y suprarregional asamblea de brujas que amenazaba a la cristiandad en su conjunto.¹⁷⁴ Años antes, en su tesis doctoral sobre la represión judicial de la brujería en Baviera, el mismo historiador postuló la influencia directa que el *Malleus Maleficarum* y la *Démonomanie des sorciers* (esta última en la peculiar traducción alemana de Johann Fischart) tuvieron en la confección de los interrogatorios que los magistrados locales utilizaban en los procesos por magia maléfica.¹⁷⁵ En un coloquio celebrado en Lyon en 1996 en ocasión del cuarto centenario de la muerte de Bodin, una especialista rumana afirmó que la importancia excesiva que el angevino otorgó al crimen de brujería no dejaba otra alternativa que castigarlo con las penas más atroces.¹⁷⁶ En *Thinking with Demons* (1997), “la Biblia” de los modernos ensayos sobre la demonología temprano-moderna, Stuart Clark solidificó el consenso vigente adhiriendo a las opiniones corrientes sobre la *Démonomanie des sorciers*, “una de las contribuciones más enfáticas, por no decir brutales,

172. Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, p. 223: “Bodin écrit cet livre terrifiant –parce que terrifié” (“Bodin escribió este libro aterrador –y por ello mismo terrorífico”).

173. Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999 (1995), p. 68: “constitute the paradigm of the early modern discourse on witchcraft”.

174. Wolfgang Behringer, *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, trad. Hans Christian Erik Midelfort, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998 (1994), p. 104.

175. Wolfgang Behringer, *Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*, trad. J.C. Grayson y David Lederer, Cambridge University Press, 1997 (1987), p. 125.

176. Voichita-Maria Sasu, “Jean Bodin: hantise du satanisme”, *Œuvre de Jean Bodin*, p. 431.

al género”.¹⁷⁷ Dos años después, el estudioso italiano Diego Quaglioni caracterizó a la *Démonomanie* –en particular al libro iv– como un texto que respiraba verdadero sadismo.¹⁷⁸ Tampoco el siglo xxi alteró en exceso el panorama ni el vigor de la vulgata construida en torno de la obra. Por caso, en la imponente *Encyclopedia of Witchcraft*, editada en 2006 por Richard Golden, el responsable del artículo dedicado a Bodin caracterizó a la *Démonomanie* como “el libro de texto de la profesión legal europea, probablemente citado incluso con más frecuencia que el *Malleus Maleficarum* en relación con la práctica judicial de los procesos por brujería”.¹⁷⁹ En 2011 Karl Faltenbacher sostuvo que la *Démonomanie* es un texto impregnado de un odio inmenso hacia la humanidad.¹⁸⁰ Y en 2016, en la introducción a la reciente *édition critique* preparada por algunos de los máximos especialistas actuales en Bodin, se dice que la *Démonomanie* es “un «tratado asesino» que pide a gritos el suplicio del fuego para las brujas”.¹⁸¹

¿Resulta apropiada esta caracterización de Bodin ampliamente compartida por los más reputados especialistas del presente y del pasado? Es parte del núcleo de la argumentación que deseo desarrollar en el presente ensayo que la descripción estándar del radicalismo demonológico bodiniano se ajusta a la realidad siempre y cuando centremos nuestro análisis en libro iv de la *Démonomanie*, la sección dedicada a bosquejar el procedimiento judicial de carácter excepcional que el

177. Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 674: “one of the most emphatic, not to say ruthless, contributions to the genre”. Véase también p. 670: “In 1580 [Bodin] published another book whose currency among those interested in witchcraft matters made it the *Malleus maleficarum* of the next hundred years” (“En 1580 [Bodin] publicó otro libro cuya aceptación entre los interesados en las cuestiones de brujería lo convirtió en el *Malleus Maleficarum* de los cien años subsiguientes”).

178. Diego Quaglioni, “Introduzione: La *Démonomanie* e I suoi lettori”, en Michela Valente, *Bodin in Italia*, p. 8.

179. Rune Hagen, “Bodin, Jean (1529/1530-1596)”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft*, vol. i, p. 129: “a textbook for Europe’s legal profession, probably cited even more often than the *Malleus Maleficarum* for judicial practice in witchcraft trials”.

180. Karl Friedrich Faltenbacher, “Le *Colloquium heptaplomeres* et l’œuvre de Jean Bodin”, 2011, p. 4, disponible en <http://www.heptaplomeres.de/Laon-2011-Mar-26-Bodin.pdf>.

181. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, “Introduction”, p. 9: “traité meurtrier réclamant à grands cris le feu des bûchers contre les sorcières”.

autor proponía para la extirpación de la brujería. En efecto, es en la última parte del tratado donde hallamos algunos de los más célebres *dicta* asociados al odio patológico que Bodin parecía sentir por los adoradores del demonio. Por ejemplo: “los brujos que han realizado pacto expreso con Satán merecen la muerte. Pues desde el momento en que su crimen es más detestable que cualquier otro, el castigo debe ser también más riguroso”.¹⁸² O bien: “en lo que hace a los demás crímenes no se debe condenar a muerte a nadie por mera sospecha, aun cuando esta resulte muy fuerte [...]; pero en un crimen tan abominable [como el de la brujería] se debe proceder a dictar dicha pena si las sospechas son muy violentas”.¹⁸³

Ahora bien, como se puede apreciar, existe una evidente fricción, una clara inconsistencia, incluso una contradicción flagrante, entre estas últimas expresiones y aquella otra con la que iniciamos la presente sección. Porque si el demonio no debía ser temido porque carecía de poder efectivo tanto para hacer el bien como para hacer el mal, si se injuriaba a la divinidad experimentando espanto en presencia de Satán, ¿qué sentido tenía salir a perseguir con inusual ensañamiento al colectivo de brujas y brujos, principal objetivación terrenal del diablo según el imaginario europeo tardorrenacentista?¹⁸⁴ Existen al respecto dos posibilidades. O bien Bodin se contradice, y por lo tanto cabe afirmar que la *Démonomanie* contiene amplias secciones que resultan incoherentes unas con otras. O bien se hace necesario probar que los fundamentos teológicos moderados

182. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 222r: “Ce qui servira d'exemple pour monstrier en premier lieu que les Sorciers qui ont paction expresse avec Sathan, meritent la mort. Et d'autant que le crime est plus detestable, la peine doit estre plus rigoureuse”.

183. *Ibíd.*, f. 222v: “Car quant aux autres crimes on ne doit condamner personne à la mort par presumption, pour violente qu'elle soit. [...] & par ainsi il semble qu'en ce crime si abominable on doit proceder au iugement de mort, si les presumptions sont violentes”.

184. Hasta donde conozco, Baxter es uno de los pocos historiadores que han reparado en esta contradicción, aunque sin ofrecer soluciones al problema ni desarrollar en extenso la cuestión. Véase Christopher Baxter, “Jean Bodin's *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, en Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art*, p. 97: “The fierce intolerance which Bodin preaches in this respect should perhaps be seen as the obverse of his rationalistic optimism” (“La feroz intolerancia que Bodin predicaba al respecto quizás deba verse como el reverso de su optimismo racionalista”).

de su demonología no resultan en última instancia contradictorios con el radicalismo judicial y el extremismo procedimental sugeridos en la cuarta parte del tratado. Es a proponer argumentos a favor de esta segunda posibilidad que dedicaremos el resto del presente texto.

Los fundamentos moderados de la ciencia del demonio bodiniana

Antes de intentar explicar por qué no existe en términos teóricos verdadera inconsistencia entre la moderación teológica y el radicalismo jurídico de Bodin, es menester probar por qué la cita con la que iniciamos el apartado anterior no resulta un caso aislado, sino que expresa el tono general de los tres primeros libros de la *Démonomanie*. Por de pronto, resultan en extremo abundantes en el tratado las referencias a las doctrinas de la permisión divina y de la ministerialidad del demonio, dos de los pilares sustanciales de la demonología de fuerte corte providencialista del primer milenio cristiano. En efecto, en la peculiar configuración teológica bodiniana el demonio no podía concretar acción alguna, por nimia que resultase, si no contaba previamente con una u otra forma de autorización divina: “nada sucede, ni por obra de los demonios ni por obra de los brujos, sin un justo juicio de Dios, que lo permite, ya sea para castigar a quienes lo merecen, ya sea para tentar y fortalecer a los buenos. Es por ello que Dios dice, hablando de sus venganzas: «No existe aflicción o calamidad que no provenga de mí»”.¹⁸⁵ Satán no podía realizar por sí mismo nada que resultara de valía: “pero puede con el permiso de Dios dañar, lastimar, matar, asesinar hombres y bestias”.¹⁸⁶ Todo lo que el diablo hacía estaba permitido por su Creador y todo lo que no podía hacer (comunicar a sus adoradores terrenales la localización de tesoros escondidos que pudieran enriquecerlos

185. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 123 v: “il n'est rien fait, soit par les Demons soit par les Sorciers, qui ne se face pour un iuste iugement de Dieu qui le permet, soit pour chastier ceux qui le meritent soit pour tener & fortifier les bons. C'est pourquoy Dieu parlant de ses vengeances, Il n'y a point, dit il, d'affliction ny de calamité qui ne vienne de moy”.

186. *Ibid.*, f. 154v: “mais qu'il peut par la permission de Dieu nuire, offencer, tuer, meurtrir hommes & bestes”.

enormemente, embellecer a las brujas y transformar su fealdad en hermosura física, dañar a los magistrados que las perseguían y castigaban, liberar de la prisión a los sospechosos o del suplicio a los convictos, etc.) le estaba vedado, y por ende no tenía el poder de concretarlo.¹⁸⁷ El demonio era, en definitiva, una poderosa fiera atada por el cuello con una cadena sostenida y manejada por la sabia mano de la divinidad.¹⁸⁸ Los propios demonólatras reconocían estas limitaciones: “los brujos no matan ni la décima parte de aquellos a quienes quieren matar [...] Nider escribió acerca de un brujo que le confesó [...] que había rezado para que su enemigo muriera y empleado toda la potencia de Satán, pero que este le dijo que le resultaba imposible dañar a dicha persona”.¹⁸⁹ Es Dios quien concedía más o menos juego a la sogá permitiendo de tal manera que el radio de acción del diablo decreciera o aumentara según sus designios divinos: “Vemos en este discurso que el diablo no puede usar su poder sino en tanto y en cuanto Dios se lo permite. Pero una vez que le suelta la brida podemos ver entonces las maravillosas hazañas de Satán”.¹⁹⁰ Pero el demonio no solo recibía un laxo permiso para actuar en el mundo –en el sentido de que la divinidad en ocasiones no se oponía a su accionar pudiendo en rigor de verdad hacerlo fácilmente–, sino que con mucha frecuencia le asignaba de manera explícita misiones específicas, le ordenaba llevar a cabo determinadas tareas en el mundo.¹⁹¹ Desde esta perspectiva los demonios eran, a su modo, ministros de Dios y de su justicia admonitoria y punitiva, puesta en acto por una malignidad intrínseca que la Providencia explotaba para sus propios propósitos.¹⁹²

187. Voichita-Maria Sasu, “Jean Bodin: hantise du satanisme”, p. 440. Ver también Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 147v, 150r, 151v, 155 r, 156r y 156v.

188. La comparación del demonio con un león rugiente aparece en 1 Pedro 5, 8.

189. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 158r: “les sorciers ne tuent pas la dixième partie de ceux qu’ils voudroient. [...] Nider escrit qu’un sorcier luy confessa [...] qu’il avoit esté prié de tuer son ennemy, & qu’il employa toute la puissance de Sathan, qui luy dict qu’il estoit impossible de nuire à celsuy-là”.

190. *Ibíd.*, ff. 122v-123r: “Sathan ne peut user de sa puissance, sinon entant & pourtant que Dios luy permet. Mais si une fois il luy lasche la bride, on void de merueilleux exploits de Sathan”.

191. Christopher Baxter, “Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, p. 91.

192. Cesare Vasoli, “Riflessioni su *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin”, en *Armonia e giustizia*, p. 140.

Ni Dios odiaba a los diablos, pues en un cerrar de ojos hubiera podido reducir a la nada su poder infernal, ni los demonios odiaban a Dios, sino que le temían y obedecían y en consecuencia nada hacían que Él no ordenase.¹⁹³ Este sentido de seguridad existencial es sin dudas responsable de la concepción del universo como totalidad controlada que se despliega en la *Démonomanie*.¹⁹⁴ Lo mismo cabe decir respecto de los ángeles, que con el paso de las décadas fueron adquiriendo en la tratadística de Bodin funciones de gobierno cósmico que en un principio no tenían.¹⁹⁵ Ángeles y demonios eran ejecutores materiales de los decretos divinos y ejercían su poder gracias a una delegación jurisdiccional y de competencia que Dios les había concedido.¹⁹⁶ El Ser Supremo tenía a su disposición diversos métodos para ejercer su venganza: su propia intervención directa, los hombres, las bestias, la naturaleza, los ángeles y finalmente también los demonios.¹⁹⁷ Los espíritus perversos –y en consecuencia los brujos, sus agentes terrenales– aparecían así en última instancia como un dispositivo más de los almacenados en la caja de herramientas de la divinidad: “los brujos, con sus malditas execraciones y detestables sacrificios, son ministros de la venganza de Dios, prestando su mano y su voluntad a Satán”.¹⁹⁸ El diablo y sus sectarios terrestres eran, en síntesis, verdugos de la divinidad, y por lo tanto funcionarios de la burocracia celestial.¹⁹⁹

193. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 160v.

194. Christopher Baxter, “Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, p. 94.

195. Guy Le Thiec, “Bodin, la *République* et la mystique de l’obéissance absolue”, *Nouvelle Revue du Seizième Siècle* 22:1 (2004), pp. 154-155.

196. Andrea Suggi, *Sovranità e armonia*, p. 94. Respecto de la ministerialidad de ángeles y demonios cabe notar un hecho sugestivo: para principios del siglo XVII los buenos y los malos espíritus podían resultar intercambiables en su rol de agentes divinos, como se observa en particular en el contexto de los casos de posesión demoníaca. Véase al respecto Robin Briggs, “Dubious Messengers...”, pp. 185-186.

197. Marion Leathers Daniels Kuntz, “Introduction”, p. xxxvi.

198. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 146v: “les sorciers par leurs maudites execrations & sacrifices detestables, sont ministres de la vengeance de Dieu, prestans la main & la volonté à Sathan”. Ver también f. 238r.

199. *Ibid.*, f. 146v: “qui s’en sert comme de bourreaux”. Al respecto véase Diego Quaglioni, “Introduzione: La *Démonomanie* e i suoi lettori”, pp. 16-17.

Ninguna de las apreciaciones hasta aquí vertidas tendría sentido fuera del acendrado *ethos* providencialista que impregnaba la visión del mundo bodiniana. Para el jurista francés Dios permitía el mal y admitía su existencia –un mal moral antes que ontológico, pues derivaba de elecciones erradas realizadas por criaturas intrínsecamente buenas antes que del accionar de seres perversos desde su génesis– porque sabía que en última instancia podría extraer de él consecuencias siempre beneficiosas para la causa del bien. Se trataba de la misma lógica a la que recurrían los Padres de la Iglesia para explicar el rol de Satán en el mundo: la divinidad omnisciente no pudo ignorar que el más bello y poderoso de sus ángeles devendría malvado por un movimiento de su propia voluntad; ¿por qué motivo procedió entonces a crearlo de todos modos? Pues porque al mismo tiempo previó los grandes bienes que extraería de la infausta rebelión luciferina.²⁰⁰ San Agustín resumió esta tesis con gran claridad: “Y Él, previendo que algunos ángeles por soberbia buscarían bastarse a sí mismos y constituirse en principio de su propia felicidad [...], no les privó de ese poder, juzgando que es más digno de su omnipotencia y de su bondad hacer buen uso de los males, que no permitirlos”.²⁰¹ Para el obispo de Hipona, el ejercicio de la Providencia contenía al mal, impidiéndole causar, en última instancia, verdadero perjuicio.²⁰² Tal como se podrá observar en el siguiente fragmento, la visión de Bodin no resultaba demasiado diferente de la de Agustín:

... no hay nada en este mundo que no sea bueno [...] Así Dios hizo plantas que contienen venenos para unos y medicina para otros. Incluso las serpientes y las víboras, que los maniqueos consideran criaturas del Diablo, sirven para elaborar

200. Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 302, n. 875.

201. *Obras de San Agustín*, vol. xvii, 1965, p. 691 (*De civitate Dei* XXII, 1, 2): “Qui cum praesciret angelos quosdam per elationem, qui ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent [...], non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere” (“Dado que Dios conoció gracias a su presciencia que algunos ángeles por orgullo querrían bastarse a sí mismos para alcanzar la beatitud [...], no les quitó esa potestad, considerando más propio de su omnipotencia y de su bondad hacer una buena utilización de los males que no permitir que sucedan”).

202. Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, 1994 (1982), p. 32.

la más excelente medicina [...] El Maestro de las Sentencias va más allá, pues no solo sostiene que todas las criaturas de Dios son buenas, sino que todas las acciones perversas en sí mismas son buenas por relación, como en el caso del ladrón que asesina a un viajero para apoderarse de sus despojos, cometiendo un acto cruel en sí mismo, sin saber que quizás estaba matando a un parricida o librando de las calamidades de este mundo a una persona amada por Dios [...] Como dice San Agustín, Dios no permite jamás que algún mal tenga lugar si no es para que de él emerja un bien mayor. A propósito de Faraón, quien hizo matar a los niños varones de los hebreos a medida que nacían, se dice que fue Dios el que endureció su corazón volviéndolo rebelde a sus mandatos, con el fin de que su poder, hasta entonces cubierto y oculto, pudiera ponerse de manifiesto y publicitarse por toda la Tierra.²⁰³

Como vemos, también desde la perspectiva de Bodin la existencia del bien y del mal se daba por garantizada, al igual que la indiscutible preponderancia del primero y el carácter ilusorio del segundo.²⁰⁴ El bien, infinitamente más poderoso, manipula al mal. Juega con él. No lo combate como a un enemigo mortal ni le teme, pues entiende que siempre podrá ser contenido. El bien cree en sí mismo y sabe que el mal

203. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 4r y 5v: “il n’y a rien en ce monde qui ne soit bon [...] Tout ainsi que Dieu a faict des plantes qui portent poisons aux uns, & medecine aux autres. Et mesmes les Serpens & viperes, que les Manicheans disoyent estre les creatures du Diable, servent à composer la plus excelente medecine [...] Le maistre des sentences passe plus outre, car non seulement il tient que toutes les creatures de Dieu sont bonnes, ains aussi toutes actions qui sont meschantes en soy sont bonnes par relation, comme le voleur qui a assassiné le passager pour avoir sa despouille a commis un acte cruel & capital en soy, & neantmoins il ne sçait pas qu’il a, peut estre, tué un parricide, ou qu’il a tiré des calamitez de ce monde celuy que Dieu aymoît [...] Car il est bien certain comme dict S. Augustin, que Dieu ne permettoit iamais aucun mal estre fait, sinon afin qu’il en reussist un plus grand bien. Et combien Pharaon faisoit tuer les enfans masles Hebrieux au prix qu’ils naissoient, si est il dit en l’Escriture sainte que Dieu l’avoit endurcy, & rendu rebelle a soy, afin que la puissance de Dieu fust esclarcie & publiee par toute la terre, qui estoit aucunement ensevelie & cachee”.

204. John F. Wilson, “Royal Monarchy: «Absolute» Sovereignty in Jean Bodin’s *Six Books of the Republic*”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 35:3 (2008), p. 242.

ocupa un lugar subordinado.²⁰⁵ Es más, la divinidad tolera que el mal se manifieste para luego aplastarlo, y tener de esa forma la oportunidad de exhibir teatralmente ante los hombres su gloriosa potencia.²⁰⁶ Si bien Dios podía exterminar a los demonios y a sus aliados terrenales con absoluta facilidad, elegía conservarlos de manera controlada para dar a conocerse más plenamente y otorgar mayor brillo a su omnipotencia. Esta estructura de pensamiento otorga sentido a algunas frases de la *Démonomanie* en principio enigmáticas, como cuando Bodin sostiene que las cloacas, las letrinas y demás receptáculos de estiércol también resultan necesarios en los más bellos y espléndidos palacios del mundo.²⁰⁷ O cuando afirma que jamás se podrán eliminar todas las brujas del mundo del mismo modo que resulta imposible eliminar en su totalidad a las alimañas que infestan los campos.²⁰⁸ Se trataría, en síntesis, de lo que Stuart Clark describió como la deuda metafísica del cristianismo con el mal, pues en definitiva no podría existir la buena música si no existieran también los acordes desafinados.²⁰⁹ A pesar de que una lectura apresurada puede inducir a creer lo contrario, cabe subrayar que el punto de partida intelectual de la demonología cristiana, incluso de una versión tan *sui generis* como la bodiniana, necesariamente debía ser cierta forma de antimaniquismo. La creencia en la brujería diabólica era imposible sin la existencia de los malos espíritus, y desde un punto de vista ortodoxo estos resultaban impensables a menos que se los imaginara en última instancia como

205. John F. Wilson, "Royal Monarchy...", p. 245.

206. Diego Quaglioni, "Introduzione: La *Démonomanie* e i suoi lettori", p. 22.

207. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 5v: "il ne faut pas imputer à Dieu qu'il soit iniuste quand bien il auroit crée Sathan pour destruire, ou souffert que les Anges ayen trebuché, non plus que de blasmer les egouts & cloaques & autres receptacles d'ordure". Al respecto véase Gilles Roussineau, "Peur et répression du mal dans la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin", en Jean Bodin. *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, p. 416.

208. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 135r-135v: "non pas qu'il soit possible de chasser de tout les Sorciers, qu'il n'y en ait tousiours quelques uns, qui sont tout ainsi que les crepaux & couleuvres en terre, les araignes es maisons, les chenilles & les mouches en l'air, qui sont engendrees de corruption". Ver también Maxime Préaud, "La *Démonomanie des sorciers*, fille de la République", en Jean Bodin. *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, vol. II, p. 425.

209. Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 679.

vehículos del bien.²¹⁰ Una síntesis perfecta del depurado optimismo providencial bodiniano puede hallarse en un fragmento de *Les Six Livres de la République* agregado en el texto francés definitivo de 1583, y por lo tanto ausente de la edición príncipe de 1576:

... así como la discordia otorga gracia a la armonía, así quiso Dios que el mal estuviera entremezclado con el bien y que las virtudes existieran entre los vicios, que hubiera monstruos en la naturaleza y eclipses de los astros celestes, y sordas razones en las demostraciones geométricas, para que de todo ello se eleve un bien aún mayor, y que el poder y la belleza de las obras de Dios pudieran conocerse por este medio, dado que de otro modo permanecerían escondidas y enterradas [...] Todos los teólogos están de acuerdo en que la fuerza y potencia de este enemigo de Dios se halla encerrada dentro de las barreras del pequeño mundo elemental y que no tiene poder sino en tanto a Dios le place soltarle las riendas.²¹¹

A similares conclusiones llegaron varios de los sabios que debaten en el *Colloquium Heptaplomeres*, atribuido a Jean Bodin. “¿Quién que esté cumpliendo de manera diligente las órdenes de Dios se considerará perverso?”, se pregunta el judío Salomón Bercassius. “Opino que nadie”, responde el católico Paolo Coroneus. “¿Por qué, entonces, no juzgamos de idéntica manera a los ángeles y demonios, que con tanta diligencia cumplen mandatos y nada hacen sin una orden?”, insiste el sabio hebreo. “Ciertos males son castigos aprobados por Dios”, pontifica

210. *Ibid.*, p. 677.

211. I. Bodin, *Les six livres de la République. Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, Paris, Jacques du Puis, 1583, p. 1060: “et tout ainsi que le discord donne grace à l’harmonie, aussi Dieu a voulu que le mal fust entremeslé avec le bien, et les vertus posees au milieu des vices, des monstres en nature, des eclipses aux lumieres celestes, & des raisons sourdes es demonstrations geometriques, à fin qu’il en reussist un plus grand bien, et que la puissance et beauté des oeuvres de Dieu par ce moyen fust cognue, qui autrement demouroit cachee et ensevelie. [...] Et neantmoins tous les Theologiens sont d’accord que la force et puissance de cest ennemie de Dieu est enclose es barrières du petit monde elementaire, et qu’il n’a pouvoir sinon tant qu’il plaist à Dieu luy lascher la bride”.

el luterano Federico Podamicus. Lo que da ocasión a que Salomón cierre la discusión con una proposición final: “En ello podemos apreciar la bondad de Dios, quien jamás admite que una maldad deba sufrirse a menos que algo mejor se derive de ello”.²¹²

Jean Bodin y la licantrópia: el demonio como santo de Dios

Amén de las poco originales consideraciones de carácter general que acabamos de reproducir en la sección precedente, en extremo abundantes en la *Démonomanie des sorciers*, Bodin recurrió en el mismo tratado a aplicaciones extremadamente originales y novedosas del providencialismo de corte agustiniano, destinadas a fundamentar en forma consistente por qué los demonios no debían ser temidos. Son estos peculiares razonamientos los que permiten caracterizar a la demonología de Bodin como una doctrina intrínsecamente moderada. Esta imagen de un demonio por completo sometido al orden sobrenatural, manipulado por fuerzas superiores y transformado en un vector más de la voluntad divina, se percibe con particular claridad en los capítulos y fragmentos específicos dedicados a analizar cuestiones complejas como las metamorfosis licantrópicas, las experiencias exsomáticas de carácter extático, la fisicalidad angélica y los diagnósticos apocalípticos sobre el inminente fin de los tiempos. No en vano Bodin desplegó algunas de sus reflexiones más singulares cuando abordó la resolución de estos embrollados problemas.²¹³

212. Joannis Bodini, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, p. 89: “SALOMO: Quis improbum putet, qui iussa Dei diligenter exsequatur? CORONAEUS: Nemo quidem opinor. SALOMO: Cur ergo non idem judicemus de angelis ac daemonibus, qui tam diligenter mandatis obsequuntur, qui nihil faciunt injussi? [...] FRIDERICUS: Quaedam mala sunt poenae, quae a Deo probantur. [...] SOLOMO: [...] “Atque in eo potissimum perspicitur Dei bonitas, quod nihil unquam sceleris admitti patitur, nisi melius quoddam ex iis prospiciat futurum”.

213. Sobre el carácter profundamente idiosincrásico de la *Démonomanie des sorciers* véase Robin Briggs, “Dubious Messengers...”, p. 175: “No competent orthodox theologian could have read this work without astonishment, or been left in any doubt about its author’s basic stance” (“Ningún teólogo ortodoxo competente podría haber leído este libro sin asombrarse, o sin manifestar dudas sobre la postura básica de su autor”).

En extremo conocida resulta la originalísima postura de Bodin sobre la licantrópía, que supuso un dramático punto de inflexión en la historia del mito del hombre lobo, pues consolidó el deslizamiento desde la infeliz y victimizada criatura de los relatos bajomedievales a la feroz y amenazante criatura demoníaca del Renacimiento tardío.²¹⁴ Con este espectacular giro la *Démonomanie* realizaba un aporte contundente a la construcción de una versión primariamente masculina del crimen de brujería.²¹⁵ Sin dudas, la mayor novedad introducida por nuestro autor es su insistencia en el carácter verdadero de las transformaciones de seres humanos en lobos por obra del demonio.²¹⁶ Es esta consta-

214. Para un brillante resumen de este deslizamiento cultural véase Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2005, pp. 94-95: “the ancient werewolf, like the modern, is very different from the werewolf of medieval romances and entertainment literature. Ferocious, hairy, dripping with blood, a devourer of human beings, the werewolf of Pliny, Ovide and Petronius is, like the werewolf of modern TV and folk story, an emblem of the periodic eruption of the bestial from within the human. In contrast, the werewolves that emerge quite suddenly and numerous around 1200 in entertainment literature, in theological discussion, and in romance, are what scholars have called «sympathetic» werewolves –victims who have changed into wolves, usually by evil women” (“el hombre lobo antiguo, al igual que el moderno, es muy diferente del hombre lobo de las novelas y de la literatura de entretenimiento medieval. Feroz, hirsuto, sediento de sangre, devorador de seres humanos, el hombre lobo de Plinio, Ovidio y Petronio es, al igual que el hombre lobo de la moderna televisión y de las historias folklóricas, un emblema de la periódica erupción de lo bestial desde el interior del ser humano. En contraposición, los hombres lobo que emergen súbitamente y de manera profusa *circa* 1200 en la literatura de entretenimiento, en la discusión teológica y en la novela son, según coinciden los especialistas, hombres lobo «simpáticos», víctimas transformadas en lobos por lo general por culpa de mujeres malvadas”).

215. Rolf Schulte, *Man as Witch: Male Witches in Central Europe*, trad. Linda Froome-Döring, Houndmills, Palgrave, 2009, p. 22. Sobre las implicancias de género de la licantrópía temprano-moderna véase Willem de Blécourt, “The Werewolf, The Witch and the Warlock: Aspects of Gender in Early Modern Period”, en Alison Rowlands (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 191-213. No obstante la incuestionable prevalencia masculina en el mito del licántropo existen registros de metamorfosis protagonizadas por mujeres: Hannah Priest, *She-Wolf: A Cultural History of Female Werewolves*, Manchester University Press, 2015.

216. Sobre los orígenes y la evolución de la mitología del hombre lobo en Occidente véase la síntesis de Jan R. Veenstra, “The Ever-changing Nature of the Beast. Cultural Change, Lycanthropy and the Question of Substantial Transformation (from Petronius

tación la que ha llevado a un historiador contemporáneo a sostener recientemente que “en lo que a los hombres lobo concierne, Jean Bodin parece haber sido el menos crítico de los grandes demonólogos”.²¹⁷ Muy pocos fueron los autores temprano-modernos que se mostraron dispuestos a aceptar una interpretación del fenómeno tan extrema. Siguiendo los lineamientos trazados por las principales autoridades precedentes, la abrumadora mayoría de los demonólogos de la época rechazaron por absurda esta posibilidad, a la que tildaron de sacrílega y filomaniquea.²¹⁸ La metamorfosis real se relacionaba con el milagro y el milagro era considerado sin fisuras un atributo específico y excluyente de la omnipotencia divina y del orden sobrenatural.²¹⁹ Por lo tanto, al defender la realidad de la licantrópía de origen diabólico Bodin incurría

to del Río)”, en Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Lovaina, Peeters, 2002, pp. 133-166. Para un análisis más detallado véanse Leslie A. Sconduto, *Metamorphoses of the Werewolf: A Literary Study from Antiquity Through the Renaissance*, Jefferson, Macfarland and Co., 2009; Matthew Beresford, *The White Devil: The Werewolf in European Culture*, London, Reaktion Books, 2013. Un estudio más acotado en el tiempo es el de Gaël Milin, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident, xie-xxe siècle*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique-Université de Bretagne occidentale, 1993. Para un análisis en la larga duración desde una perspectiva diferente, anclada en los esfuerzos de medicalización de la licantrópía, véase Willem de Blécourt, “Monstrous Theories: Werewolves and the Abuse of History”, *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 2:2 (2013), pp. 188-212.

217. Johannes Dillinger, “«Species», «Phantasia», «Raison»: Werewolves and Shape-Shifters in Demonological Literature”, en Willem de Blécourt (ed.), *Werewolf Histories*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2015, p. 149: “as far as werewolves were concerned, Jean Bodin appears to have been the least critical of the major demonologists”.

218. Peter Dinzelbacher, “Lycanthropy”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft*, vol. III, p. 681.

219. Sobre el debate que las teorías licantrópicas de Bodin generaron durante el Renacimiento tardío véase Johannes Dillinger, “«Species», «Phantasia», «Raison»...”, pp. 142-158; Nicole Jacques-Chaquin, “Such an Impure, Cruel and Savage Beast... Images of the Werewolf in Demonological Works”, en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief & Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 181-197; “Nynauld, Bodin et les autres. Les enjeux d’une métamorphose textuelle”, en Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers, 1615*, Paris, Frénésie, 1990, pp. 7-41; Margaret Oates, “Metamorfosis y licantrópía en el Franco Condado, 1521-1643”, en Michel Feher et al. (eds.), *Fragments para una historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 1990 (1989), vol. 1, pp. 315-379.

en un grosero error desde el punto de vista de la ortodoxia teológica imperante. Ello no quita que el argumento empleado por el jurista para justificar su tesis resulte de una extraordinaria originalidad metafísica: consumada la transformación de un hombre en bestia, la criatura con apariencia animal surgida de la mutación conservaba intacto el intelecto, las capacidades cognitivas y las facultades racionales características de la especie humana. Para el angevino, la forma esencial del hombre, la que definía su esencia, era la razón, y dado que esta permanecía intacta en el hombre lobo, la licantrópía no implicaba un cambio radical o esencial, sino una metamorfosis formal o incompleta:

... todos quienes han escrito sobre la licantrópía, antiguos y modernos, están de acuerdo en que la figura humana cambia y en que el espíritu y la razón permanecen intactos, como bien lo dice homero en la Odisea [...] Es decir que [los compañeros de Ulises] tenían la piel, la cabeza y el cuerpo de cerdo, pero [conservando] la razón firme y estable [...] Desde esta perspectiva la licantrópía no sería contraria al canon *Episcopi* xxvi, q. v, ni a la opinión de los teólogos que por la mayor parte sostienen que Dios no solo creó todas las cosas, sino que los malos espíritus no tienen el poder de cambiar la forma. Pues hay que tomar en consideración que la forma esencial del hombre, que es la razón, no cambia, sino solo la figura.²²⁰

Técnicamente, pues, el licántropo no era un ser humano convertido en un animal, sino una mente humana atrapada en un cuerpo animal. Según Bodin, la divinidad permitía la consumación de esta metamorfosis formal, de corte más bien cosmético, porque en última instancia no

220. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 112v-113r: “tous ceux qui ont escrit de la Lycanthropie, anciens & modernes, demeurent d'accord que la figure humaine change, l'esprit & la raison demeurant en son entier, comme a tres bien dict Homere en l'Odissee [...] C'est a dire, qu'ils avoient poil et teste et corps de pourceux, & la raison ferme & estable [...] Et par ce moyen la Lycanthropie ne seroit pas contraire au canon *Episcopi* xxvi, q. v, ny a l'opinion des Theologiens qui tiennent pour la pluspart que Dieu non seulement a crée toutes choses, ains aussi que les malins esprits n'ont pas la puissance de changer la forme, attendu que la forme essentielle de l'homme ne change point, qui est la raison, ains seulement la figure”.

implicaba la aniquilación del ser racional que era el hombre, destrucción que habría tenido lugar en caso de que se tratara de una metamorfosis esencial. Era este último tipo de transformación el que estaba vedado a los demonios, pues hubiera requerido la realización de un milagro que los habría equiparado a la divinidad misma. Los ángeles caídos tenían permitidas, en cambio, las adulteraciones formales, que suponían una alteración incompleta y más bien epidérmica.

Resulta claro que esta audaz teoría bodiniana no hubiera resultado consistente sin una concepción específica de la relación cuerpo-alma, más afín a la poética neoplatónica que al silogismo aristotélico.²²¹ Para el aristotelismo escolástico, en efecto, el alma intelectiva no era tanto una sustancia completa en sí misma cuanto la forma del cuerpo, la sustancia que lo informaba y vivificaba. Para la psicología aristotélica –y su fundamento, la teoría general de la composición hilemórfica– el ser humano era un compuesto de materia y forma. No era producto de la superposición de dos entidades que existían ya plenamente constituidas antes de consumada la unión, sino que era esta última la que las constituía y otorgaba existencia. Por ello los hombres no derivaban de una unión accidental entre alma y cuerpo sino de una unión sustancial: los elementos unidos no continuaban existiendo paralelamente como entidades diferenciadas sino que se fusionaban configurando una unidad plena e inescindible, un único ser. Por el contrario, para los neoagustinianos de formación platónica la configuración del ser humano era exactamente la opuesta. Antes que forma sustancial única del cuerpo humano, el alma racional era una sustancia completa en sí misma, que concentraba las potencias internas del sujeto funcionalmente jerarquizadas –sentidos, imaginación, razón, inteligencia–. El alma no informaba al cuerpo sino que lo habitaba. Ambas teorías antropológicas poseían ventajas y desventajas. Mientras que para los aristotélicos resultaba difícil explicar la inmortalidad del alma, para los neoplatónicos resultaba complejo explicar cómo la superposición de dos sustancias, cada una de las cuales se bastaba a sí misma, podía llegar a conformar

221. Respecto de esta problemática sigo de cerca los planteos de Alain Boureau en “Le sabbat et la question scolastique de la personne”, en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud (dirs.), *Le sabbat des sorciers en Europe, xve-xviii siècles*, Paris, Jérôme Millon, 1993, pp. 39-46.

una unidad plena.²²² Esta teoría pluralista neoagustiniana, que ponía en escena una estructura confederativa del sujeto, fue responsable de algunas derivaciones inesperadas: al avalar la posibilidad de que el alma humana pudiera, sin provocar la muerte del sujeto, separarse del cuerpo al que estaba unida, conducía sin grandes dificultades a una teoría licantrópica como la de Bodin. Como Ficino, por caso, Bodin creía que las almas eran entidades corpóreas compuestas de una materia etérea y sutil, capaces de separarse del cuerpo sin matar al individuo en el que moraban.²²³ Cuando ello sucedía, el cuerpo permanecía privado de la fuerza animal, de los sentidos y del movimiento, facultades que recuperaba cuando el espíritu retornaba. En el interín, el alma separada oía, veía, razonaba y recordaba.²²⁴ Con algunas adaptaciones formales, la teoría permitía explicar la supervivencia del alma intelectiva en el licántropo y, en consecuencia, el carácter en última instancia humano de la híbrida criatura nacida de la grotesca transmutación.

Pero lo dicho hasta aquí no alcanza para probar nuestro punto, es decir, el carácter profundamente moderado de la demonología bodiniana. Para ello se hace necesario explicar la manera en que Bodin fundamentaba su teoría licantrópica, o lo que es lo mismo, la forma en que imaginaba el origen del poder que habilitaba al demonio a realizar una hazaña tan prodigiosa como la de convertir a un hombre en lobo –más allá del artificio metafísico que permitía la subsistencia de la facultad racional humana en el licántropo–. Hay que tomar en consideración que Bodin, a diferencia de la mayoría de los escolásticos tardomedievales y renacentistas, no parecía aceptar la existencia de tres órdenes de causalidad claramente diferenciados: sobrenatural, natural y preternatural.²²⁵ Por lo regular solo hace referencia a los dos primeros. De hecho, en muy contadas ocasiones Bodin emplea la expresión *praeter naturam* en sus

222. Nicole Jacques-Chaquin, “Nynauld, Bodin et les autres...”, p. 14.

223. Cesare Vasoli, “Riflessioni su *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin”, p. 137.

224. *Ibid.*, p. 215.

225. Sobre los diferentes órdenes de causalidad característicos del cosmos escolástico véase Fabián Alejandro Campagne, “Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (ca. 1500-1800)”, *Harvard Theological Review* 96:1 (2003), pp. 39-53.

tratados.²²⁶ En la traducción latina de su demonología, publicada en 1581 en Basilea con el título de *De magorum daemonomania*, el sintagma se usa con llamativa parquedad.²²⁷ Y lo mismo sucede con el *Universae naturae theatrum* de 1596.²²⁸ Tampoco abundan las referencias a fenómenos de orden preternatural en el *Heptaplomeres*.²²⁹ Mientras que en la versión francesa de la *Démonomanie* la ausencia resulta total, pues tanto en el original de 1580 cuanto en el texto ampliado de 1587 el autor recurre a expresiones alternativas (y no siempre equivalentes), como “oultre le cours ordinaire de nature”, “contre l’ordre des causes naturelles” o “contre la nature”.²³⁰ Este rechazo tácito a aceptar la existencia de un orden preternatural diferenciado quizás se deba a la concepción simple y transparente que Bodin tenía del orden natural. Para el angevino, en la naturaleza todo era constante, nada resultaba incierto. Las órbitas de los planetas eran en su presente las mismas que en el inicio de los tiempos. Claro que las leyes naturales no estaban en vigencia todo el tiempo. Incluso en la ciudad mejor gobernada era necesario, en ocasiones, suspender las normas vigentes en pos de objetivos superiores. Y aquí es donde entraba en escena el orden sobrenatural. Si el orden natural era siempre igual a sí mismo, toda alteración del curso regular del universo funcionaba como un vehemente indicio de la intervención de una fuerza superior: la potencia extraordinaria de Dios que decidía suspender el curso ordi-

226. Sobre la génesis bajomedieval del término “preternatural” véase Maaike van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge*, pp. 18-19, 226, 307, 517-518, 521-524, 531; Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 83-84, 539, 568-576, 582-591; Lorraine Daston y Katherine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, pp. 120-126, 146-172, 221-226.

227. Io. Bodini, *De magorum daemonomania libri iv*, Basileae, Per Thomam Guarinum, 1581, f. iiiv, pp. 91, 92, 93, 350, 428.

228. Ioan. Bodino, *Universae naturae theatrum...*, pp. 31 y 115.

229. Joannis Bodini, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, pp. 28, 51 y 64.

230. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 52v (“oultre l’ordre de nature”), 53r (“oultre le cours ordinaire de nature”), 53v (“oultre le cours de nature”), 204v (“contre le cours & ordre des causes naturelles”), 244v (“contre la nature”).

nario de la naturaleza.²³¹ Como los sabios Toralba y Coroneus afirman con contundencia en el *Heptaplomeres*, todo lo que acaecía de manera natural no podía resultar violento.²³² Nada era más ajeno a la naturaleza que lo que sucedía de manera aturrida, irregular y desordenada.²³³ Por ello, desde esta perspectiva, los eventos prodigiosos y fuera de lo corriente que a menudo sucedían en el mundo –los vientos huracanados, las tormentas eléctricas, los brotes pestilenciales, los terremotos, las erupciones volcánicas, los diluvios, las sequías extremas, los nacimientos monstruosos– no debían considerarse producto del funcionamiento ordinario del orden natural. Cuando fenómenos con estas características singulares tenían lugar era porque una potencia superior a la naturaleza se estaba manifestando. Influenciado por la visión voluntarista propia de escotistas y nominalistas, Bodin suponía que la potencia de Dios no estaba determinada por su intelecto sino por su voluntad.²³⁴ Ello no solo explicaba el no sometimiento del Creador al orden que Él mismo había fijado sino la posibilidad que en todo momento se reservaba de

231. Paolo Lombardi, *Streghe, spettri e lupi mannari. L'arte maledetta in Europa tra Cinquecento e Seicento*, Torino, UTET Libreria, 2008, pp. 152-154.

232. Joannis Bodini, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, p. 61: “Quod autem natura fit, violentum esse nequit” (“lo que la naturaleza hace no puede ser violento”).

233. *Ibid.*, p. 65: “cum nihil tam sit a natura alienum, quam quid violenter et impetu fieri, procellas ac tempestates daemonum vi ac potestate commoveri” (“nada resulta más extraño a la naturaleza que lo que sucede violentamente o con ímpetu, y por lo tanto las tormentas y las tempestades son agitadas por la fuerza y potestad de los demonios”).

234. Sobre la cuestión del voluntarismo en el pensamiento teológico de Bodin véase Cesare Vasoli, “Il tema dell'assoluta potenza divina nell'*Universae naturae theatrum* di Jean Bodin”, en Guido Canziani, Miguel Angel Granada y Yves-Charles Zarka (eds.), *Potentia Dei: l'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 77-92; Margherita Isnardi Parente, “Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?”, en *Verhandlungen der internationalem Bodin-Tagung in München*, pp. 39-51. Sobre la cuestión más amplia de las relaciones entre *potentia Dei absoluta* y *ordinata* véase Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, 1994, pp. 11, 17-35; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, 1986, p. 76; Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 80-81.

intervenir *de facto* en el cosmos al margen de las reglas establecidas.²³⁵ La Causa Primera resultaba así ajena a toda clase de necesidad y actuaba con completa libertad en relación con el –por otra parte necesario– sistema de causas naturales.²³⁶ Desde la perspectiva de Bodin estas suspensiones de la ley natural no tornaban al mundo incognoscible ni bloqueaban el desarrollo de una ciencia natural de factura humana.²³⁷ Nuestro autor explicaba con sencillez cómo resultaba posible conciliar las leyes naturales con la providencia extraordinaria, es decir, con la suspensión de estas mismas leyes.²³⁸ Recurría para ello a una imagen presente en el *Universae naturae theatrum* y luego reproducida en el enigmático *Heptaplomeres*: si lanzamos una piedra al aire y luego impedimos que caiga al suelo interceptándola con la mano, no por ello estaríamos cancelando el principio natural según el cual los objetos pesados tienden siempre a caer hacia abajo.²³⁹ Que resultara imposible la existencia de una ciencia de las cosas puramente contingentes no significaba que no existiera un orden natural fundado en leyes seguras, recurrentes y previsibles. Por ello, desde la perspectiva de Bodin, la potencia divina no destruía la ciencia humana sino que la reconstruía sobre nuevas bases, explicitando con mayor claridad los límites del saber humano y las fronteras entre los diversos órdenes de realidad.²⁴⁰ Aunque por un camino diferente al de los escépticos (dado que la suya era una predisposición intelectual más bien

235. Jordi Bayod, “Eternidad del mundo, voluntarismo teológico y progreso histórico en el *Methodus* de Jean Bodin”, *Éndoxa: Series Filosóficas* 34 (2014), p. 387.

236. Cesare Vasoli, “Note sul *Theatrum naturae* di Jean Bodin”, en *Armonia e giustizia*, p. 181.

237. Ann Blair, *The Theater of Nature*, p. 119.

238. Isabelle Pantin, “Le *Colloquium heptaplomeres* et sa cosmologie...”, p. 194.

239. Ioan. Bodino, *Universae naturae theatrum*, p. 34: “neque enim si lapidem sustineo quo minus deorsum feratur, propterea tollitur demonstratio naturaliter, quia docemur gravia deorsum ferri proprio motu”. En el *Heptaplomeres* se incorpora un segundo ejemplo relacionado con la tendencia natural del fuego a elevarse. Véase Joannis Bodini, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, p. 24: “Neque enim si lapidem sustines, quo minus deorsum feratur, aut ignem quo minus sursum abripiatur, propterea subvertitur demonstratio, lapidem deorsum vergere, quia gravis, ignem sursum, quia levis sit” (“Si impides que una piedra caiga o que el fuego ascienda, sin embargo no se subvierte la demostración, esto es, que la piedra tiende a caer, porque es pesada, y el fuego a ascender, porque es liviano”). Véase al respecto Jordi Bayod, “Eternidad del mundo, voluntarismo teológico...”, p. 384.

240. Cesare Vasoli, “Note sul *Theatrum naturae* di Jean Bodin”, p. 182.

de corte fideísta), Bodin habría contribuido así, con su labor intelectual, a la génesis de la ciencia moderna.²⁴¹

Esta posibilidad que la divinidad se reservaba de intervenir en el orden natural si sus designios lo requerían podía tener lugar en forma directa o, como ocurría con mayor frecuencia, a través de intermediarios, entre los cuales ángeles y demonios ocupaban un lugar preponderante.²⁴² Ahora bien, si por su modo de existencia, por su carácter de seres creados, los demonios caían dentro del orden natural, por su modo de acción no cabía otra alternativa que ubicarlos en el orden sobrenatural.²⁴³ No eran, pues, los médicos ni los filósofos naturales quienes debían dar cuenta de las intervenciones diabólicas en el mundo. Si Bodin atacaba una actitud de manera sistemática en la *Démonomanie des sorciers* era la pretensión de muchos de disputar sobre eventos metafísicos siguiendo los criterios de la ciencia física.²⁴⁴ El filósofo natural no siempre podía ofrecer explicaciones: si las causas de determinados prodigios remitían a los demonios, estas quedaban entonces claramente fuera del ámbito de su experticia. En fenómenos inexplicables como los cometas, los sismos o el magnetismo, Bodin hallaba una preciosa oportunidad para reforzar la piedad y la humildad humanas. Se trataba, en definitiva, de diseñar una ciencia natural fundada sobre la razón y al mismo tiempo sobre sus límites.²⁴⁵

Así llegamos a un momento clave de la reflexión de Bodin sobre la licantropía. ¿Cuál era el origen del poder que permitía a los demonios transformar un cuerpo humano en animal? Se trataba de una facultad que Dios concedía a los demonios para que pudieran cumplir la misión

241. Marc Venard, “Jean Bodin et les sorciers...”, pp. 446, 456, 458.

242. Cesare Vasoli, “Note sul *Theatrum naturae* di Jean Bodin”, p. 199; Ann Blair, *The Theater of Nature*, p. 116.

243. Andrea Suggi, *Sovranità e armonia*, p. 118; Claude-Gilbert Dubois, “Les «esprits»: considerations sur la pneumatologie de Jean Bodin dans *De la démonomanie des sorciers*”, en *L'oeuvre de Jean Bodin*, p. 425; Cesare Vasoli, “Note sul *Theatrum naturae* di Jean Bodin”, pp. 199 y 217; Christopher Baxter, “Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, p. 89.

244. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, “Introduction”, p. 29; Marc Venard, “Jean Bodin et les sorciers...”, p. 446.

245. Ann Blair, *The Theater of Nature*, p. 146.

que Él mismo les había encomendado –demonios, hemos visto, que solo cabía concebir como servidores de la soberana autoridad divina–. Incluso el vuelo de las brujas, universalmente considerado por el *mainstream* demonológico tardoescolástico como un fenómeno dentro de la esfera natural –derivado de la virtud del movimiento local que los demonios poseían en tanto ángeles– era visto como milagroso por Bodin y, por lo tanto, como intrínsecamente sobrenatural. Que el demonio, a quien el angevino concebía como corpóreo, pudiera sustraerse a la gravedad y elevarse, cargando incluso el cuerpo de una bruja, probaba que allí estaba actuando una fuerza excepcional que suspendía las leyes ordinarias de la naturaleza y concedía al demonio esta milagrosa capacidad de volar. Y por definición, esta fuerza no natural no podía ser otra que Dios.²⁴⁶ Los demonios carecían, en síntesis, de poderes propios para actuar en el mundo. Solo podían hacerlo cuando la divinidad los enviaba a cumplir una misión específica y para ello les concedía atributos *ad hoc*, por caso, la posibilidad de producir metamorfosis formales como las licantrópicas. Se trataba de atributos prestados, que Satán utilizaba para cumplir una determinada tarea y que luego devolvía. Hacia el final de la *Démonomanie*, y a propósito de la fantástica transformación de Nabucodonosor en buey narrada en Daniel 4, Bodin sintetizaba con claridad su posición sobre las metamorfosis de origen diabólico:

... lo que el canon *Episcopi* y otros afirman sobre las transformaciones no debe entenderse sino como refiriéndose a quienes creen que los brujos o Satán poseen poder por sí mismos para realizar estas cosas. Pero sería una grave herejía pensar que Dios no concede este poder a Satán cuando le place, para castigar a los malvados. Limitar el poder de Dios es blasfemia [...] En estos términos, el poder de las criaturas es el poder de Dios, y la gloria de Dios no luce menos en el poder que concede a Satán que en el que concede a todas las otras criaturas de la Tierra. Por ello se dice en el libro de Job que no hay poder sobre la tierra que se parezca [al del demonio]. Lo que muestra que las acciones de Satán son so-

246. Paolo Lombardi, *Streghe, spettri e lupi mannari*, pp. 156-157.

brenaturales, y no pueden considerarse a la par de las causas naturales. Leemos también que los brujos del rey de Egipto convirtieron los bastones en serpientes, como Moisés [...] Ahora bien, si Dios concedió este poder a Moisés, pudo y puede todavía concedérselo a Satán y a los brujos.²⁴⁷

Al igual que sucedía con los prodigios que el Antiguo Testamento atribuía a los grandes profetas o con los milagros que la hagiografía atribuía al panteón de santos cristianos, cuando el demonio actuaba en el mundo, funcionaba como agente vacío de un poder que lo atravesaba, que lo utilizaba para expresarse pero que no le pertenecía.²⁴⁸ Si unimos esta peculiar concepción del origen del poder del demonio con el espíritu providencialista que analizamos en las secciones anteriores, llegamos a la conclusión de que para Bodin Satán era uno más de los santos de Dios. Adelantándose a las críticas de quienes podían llegar a considerar impía la concesión al demonio de poderes tan portentosos y extraordinarios, Bodin respondía siempre con los mismos argumentos:

247. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 225v-226r: “Car le Canon Episcopi, & autres semblables touchant la transformation, ne se peut entendre sinon de ceux qui pensent que les Sorciers, ou Sathan ayent puissance de soy-mesmes de faire telles choses. Mais se seroit une lourde heresie, de penser que Dieu ne donne ceste puissance à Sathan quand bon luy semble, pour chastier les meschans, & delimiter la puissance de Dieu, c’est un blaspheme [...] Et en bons termes, la puissance des creatures est la puissance de Dieu: & la gloire de Dieu ne luist pas moins en la puissance qu’il a donne a Sathan, que à toutes les creatures de la terre. Car il est dict en Job, qu’il ny-a puissance en terre pareille à la sienne. Qui monstre bien que les actions de Sathan sont supernaturelles, & qu’il ne les faut pas mesurer au pied des causes naturelles. Nous lisons aussi que les Sorciers du Roy d’Egypte tournoyent les bastons en Serpens, comme Moyse [...] Et si Dieu a donné ceste puissance à Moyse, il a peu, & peut encore la donner, & à Sathan, & aux Sorciers”.

248. Baxter percibe con perspicacia este embarazoso paralelismo. Véase Christopher Baxter, “Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, pp. 91-92: “Bodin accepts what is obviously the case: that the mechanism of divine miracle and that of diabolic prodigy is essentially the same. The magic of Pharaoh’s magicians is weaker than the magic of Moses because God so decided. The power of both magics came from God” (“Bodin acepta lo que es obviamente el caso: que el mecanismo del milagro divino y del prodigio diabólico es esencialmente el mismo. La magia de los magos de Faraón es más debil que la magia de Moisés porque Dios así lo decidió. El poder de ambas magias proviene de Dios”).

“Yo pienso entonces que no ofrece menos oportunidades de alabar a Dios el poder que concede a Satán y las acciones que este realiza, que el [poder] que concede al sol, las estrellas, las plantas, los animales, las hierbas y los metales”.²⁴⁹ Así las cosas, al revés de lo que muchos pensaron –tanto contemporáneos de Bodin como investigadores recientes–, los planteos de la *Démonomanie* no rozan el maniqueísmo sino la actitud exactamente contraria: el más absoluto e irreducible de los monismos.²⁵⁰

249. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 123r: “Or ie tiens, qu’il n’y a point moins d’occasion de louer Dieu en la puissance qu’il donne à Sathan, & aux actions qu’il faict, qu’il y en a en la force & puissance qu’il donne au Soleil, aux estoilles, aux plantes, aux animaux, aux herbes, aux metaux”.

250. No comparto la opinión de Briggs, quien considera incoherente la postura de Bodin. Cfr. Robin Briggs, “Dubious Messengers...”, pp. 178-179: “Despite his explicit condemnation of the Manichean system as «the most detestable heresy that ever existed», the discussion threatens to collapse into incoherence, and I would conclude that Bodin had set himself an answerable question here” (“A pesar de su condena explícita del sistema maniqueo, al que caracteriza como «la más detestable herejía que jamás ha existido», la discusión amenaza con hundirse en la incoherencia, por lo que me atrevería a concluir que en este caso Bodin se planteó a sí mismo una pregunta imposible de responder”). Para los contemporáneos de Bodin que caracterizaron como maniquea su concepción de los poderes diabólicos, en particular en relación con las metamorfosis licantrópicas, véase Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 125; Nicole Jacques-Chaquin, “Nynauld, Bodin et les autres...”, pp. 12 y 19. Por mi parte, me encuentro mucho más cerca de la interpretación que se ofrece en Cesare Vasoli, “Riflessioni su *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin”, pp. 136 y 140: “una concezione della stregoneria e, in sostanza, di ogni operazione ed «arte mágica», che discendeva direttamente, e in modo assai coerente, sia dalle sue convinzioni filosofiche fondamentali, sia dal suo radicale monoteismo”; “il suo assoluto monoteismo lo induceva a respingere ogni concezione dualistica, come quella manichea, e ad escludere l’esistenza di un principio del Male, in continuo conflitto con il sommo Bene del Dio Uno” (“una concepción de la brujería y, en sustancia, de toda operación y arte mágica, que derivaba en forma directa y bastante coherente, tanto de sus convicciones filosóficas fundamentales como de su radical monoteísmo”; “su absoluto monoteísmo lo inducía a rechazar toda concesión dualista, como la de los maniqueos, y a excluir la existencia de un principio del Mal en continuo conflicto con el Sumo Bien del único Dios”).

De éxtasis, cuerpos angélicos y apocalipsis: más sobre los poderes del demonio bodiniano

En función de lo dicho en la sección anterior resulta más sencillo explicar el segundo de los poderes desmesurados que Bodin atribuye al demonio, una vez más en contraposición a la opinión generalizada de la corporación teologal. Se trata, en este caso, de la capacidad de separar de manera temporaria el alma del cuerpo de una persona sin provocarle la muerte.²⁵¹ No caben dudas de que el objetivo principal de esta teoría era la refutación de la tesis que consideraba al sabbat como un conjunto de imágenes falsas o *phantasmata* introducidos por el demonio en las mentes de las supuestas brujas, es decir, la teoría defendida por Johann Wier en el *De praestigiis daemonum* de 1563.²⁵² Para Bodin

251. Las relaciones entre éxtasis y brujería han sido ampliamente estudiadas por los historiadores en las décadas recientes. Véanse al respecto, entre otros: Ippolito Marmai, *Benandanti-Balavants. Antropologia dello Sciamanesimo tra le Alpi e il Caucaso*, Raleigh, Lulu.com, 2016; Emma Wilby, *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*, Brighton, Sussex Academic Press, 2011, pp. 288-300; Fabian Alejandro Campagne, *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 105-147; “Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain”, *Acta Ethnographica Hungarica* 53:1 (2008), pp. 381-410; Gábor Klaniczay, “Shamanism and Witchcraft”, *Magic, Ritual and Witchcraft* 1:2 (2006), pp. 214-221; Eva Pócs, *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest, Central European University Press, 1999, pp. 73-105; Wolfgang Behringer, *Shaman of Oberstdorf, passim*; Gustav Henningsen, “«The Ladies from Outside»: An Archaic Pattern of the Witches’ Sabbath”, en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 191-215; Claude Lecouteux, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age. Histoire du double*, Paris, Imago, 1992, pp. 93-120; Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1986; Mircea Eliade, “Some observations on European Witchcraft”, en *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, The University of Chicago Press, 1976, pp. 69-92; Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

252. Para una adecuada reconstrucción de las teorías de Wier véanse Vera Hoorens, “Why did Johann Weyer write *De praestigiis daemonum*? How Anti-Catholicism inspired the Landmark Plea for the Witches”, *Low Countries Historical Review* 129:1 (2014), pp. 3-24; Hans de Waardt, “Witchcraft, Spiritualism and Medicine. The Religious Convictions of Johan Wier”, *Sixteenth Century Journal* 42:2 (2011), pp. 369-391; Thibaut Maus de Rolley, “La part du diable: Jean Wier et la fabrique de l’illusion diabolique”, *Tracés. Revue des Sciences Humaines* 8 (2005), pp. 29-46; Michela Valente, *Johann Wier. Agli albori della*

existían dos formas primordiales de transporte al aquelarre: o bien los demonólatras asistían corporalmente, o bien lo hacían en espíritu. Pero en ambos casos se trataba de una comparecencia efectiva en la sacrílega asamblea: en un escenario, quien estaba realmente presente en el conventículo era la bruja en cuerpo y alma, y en el otro solamente su espíritu. Si sucedía que las brujas participaban del máximo ritual diabólico según esta última modalidad, era Satán quien, en función de un poder específico que la divinidad le concedía o prestaba, provocaba la milagrosa experiencia exsomática y la consiguiente disyunción de la persona transportada en éxtasis: “los demonios, por un justo permiso de Dios, tienen el poder de separar el alma del cuerpo”.²⁵³ Desde un punto de vista meramente experiencial, la asistencia al aquelarre en espíritu no suponía para las brujas grandes diferencias respecto de la modalidad presencial: “los brujos [...] confesaron que durante el éxtasis sentían las mismas cosas que los que habían asistido corporalmente [al sabbat]”.²⁵⁴ Al igual que en el caso de la licantropía, no se trataba de un poder connatural al demonio sino de una facultad que la divinidad graciosamente le concedía para la consecución de determinados objetivos, una potencia milagrosa que se expresaba a través del demonio pero que en última instancia no le pertenecía. Paradójicamente, tras la

critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento, Firenze, Leo S. Olshki, 2003; Paola Aretini, *I fantasmi degli antichi tra Riforma e Controriforma: il soprannaturale greco-latino nella trattatistica teologica del Cinquecento*, Bari, Levante, 2000, pp. 99-126; Margherita Isnardi Parente, “Le «vecchierelle pazze» di Johann Wier”, en Johann Wier, *Le streghe*, ed. Aurora Tacus, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 9-41; George Mora et al. (eds.), *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer, “De praestigiis daemonum”*, trad. John Shea, Binghamton, State University of New York Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1991, pp. i-xcii; Hans Christian Erik Midelfort, “Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense”, en Ronald Po-Chia Hsia (ed.), *The German People and the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 234-261; Christopher Baxter, “Johann Weyer’s *De praestigiis daemonum*: Unsystematic Psychopathology”, en Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art*, pp. 53-75; Michel Foucault, “Les déviations religieuses et le savoir médical”, en Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l’Europe préindustrielle, xie-xviii siècle (Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962)*, Paris, Mouton et ÉHÉSS, 1968, pp. 19-29.

253. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 254v: “los Demons par une iuste permission de Dieu ont puissance de separer l’ame du corps”.

254. Ibíd., f. 103v: “les Sorciers [...] confesserent qu’ils sentoient en l’ecstase les mesmes choses que s’ils eussent esté presens en corps”.

apariencia de enorme poderío que parecen trasuntar estas descomunales facultades, hallamos en realidad a un diablo vaciado de todo poder real y carente de vigor verdadero, una criatura raquítica y anémica, un agente fungible que realizaba milagros y hazañas sobrenaturales gracias a una energía que en rigor de verdad no le era propia.

También en la discusión sobre la fisicalidad angélico-demonológica Bodin se mostraba más cercano al espíritu de los Padres de la Iglesia que a la doctrina escolástica de matriz tomista. Es bien sabido que los principales referentes de la patrística manifestaron dudas respecto de la cuestión de la corporeidad angélica. Sin embargo, una mayoría calificada, con San Agustín a la cabeza, pareció decantarse por la teoría del cuerpo etéreo: ángeles y demonios estarían constituidos por una impalpable materia sutil.²⁵⁵ Solo existiría un ser puramente inmaterial: la divinidad. La de los ángeles era, por lo tanto, una espiritualidad solamente relativa: si se los comparaba con los seres humanos, sin dudas su incorporeidad era la máxima posible en el universo creado; pero si el contraste se realizaba con el Creador, los ángeles no podían sino parecer toscas criaturas materiales.²⁵⁶ Si cabía llamarlos espirituales era simplemente porque no estaban formados de materia gruesa, sino de fuego, luz y aire. Su naturaleza era similar a la de los astros, como el sol o las estrellas. A mediados del siglo XII Pedro Lombardo reconocía la existencia de dos posturas claramente contrapuestas sobre el tema: a favor y en contra de la absoluta inmaterialidad. Sin embargo, no parece tomar partido por una u otra posición.²⁵⁷ Pocas décadas después, Guillermo de Auvernia

255. Sobre la defensa de la corporeidad angélica por parte de los Padres de la Iglesia véase Renzo Lavatori, *Gli angeli. Storia e pensiero*, Genova, Marietti, 1991, p. 84; Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 128-129; Jeffrey Burton Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, pp. 64, 77, 96 y 162; Anne Isabelle Bouton-Touboulic, “Le De Diuinatione daemonum de Saint Augustin”, pp. 22-26; Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, pp. 15-18; Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, The University of Chicago Press, 2002, p. 62.

256. Georges Tavard (con la colaboración de André Caquot y Johann Michel), *Los ángeles*, trad. Manuel Pozo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973 (1968), p. 38.

257. Magistri Petri Lombardi, *Sententiae in iv libris distinctae*, Grottaferrata (Romae), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971, pp. 365-370 (liber secundus, dist. VIII, cap. 1).

defendió por primera vez en forma inequívoca y contundente, aunque con escasa consistencia teórica, la absoluta inmaterialidad de ángeles y demonios.²⁵⁸ Correspondió a Tomás de Aquino, entonces, el honor de haber otorgado solidez filosófica a esta teoría gracias a la profundización de la estructura metafísica de lo creado y a la distinción aristotélica entre acto y potencia, que le permitieron defender la absoluta inmaterialidad angélica sin por ello diluir la creaturidad de las entidades intermedias ni atribuirles la simplicidad ontológica que la divinidad reclamaba para sí de manera excluyente.²⁵⁹ En contra de la visión del Aquinate, San Buenaventura se esforzó por defender la tesis del hilemorfismo angélico, basándose probablemente en algunas opiniones difusas de Alexander of Hales sobre la existencia de una materia espiritual.²⁶⁰ Sin embargo, fue la concepción tomista la que terminó generando el consenso mayor entre los teólogos tardomedievales y temprano-modernos, aun cuando la doctrina de la absoluta inmaterialidad y de la perfecta espiritualidad de los ángeles no alcanzó jamás estatus de dogma. No obstante, su ascendiente se fue acrecentado con el paso de los siglos hasta el punto de que a comienzos del siglo xx muchos pensaban ya que la doctrina opuesta, que atribuía materia a los ángeles, no podía

258. Thomas B. de Mayo, *The Demonology of William of Auvergne. By Fire and Sword*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2007, pp. 125-130.

259. Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 32: “[les anges] représentent aussi une réalité philosophiquement nécessaire, requise par une conception qui fait de l’univers une totalité ordonnée et homogène [...] Les anges doivent donc exister, et leur existence doit être celle de substances séparées –c’est-à-dire immatérielles–, incorruptibles, douées d’intelligence et de volonté. Sans les anges l’univers serait donc incomplet, imparfait, hétérogène” (“los ángeles también representan una realidad filosóficamente necesaria, exigida por una concepción que hacía del universo una totalidad ordenada y homogénea [...] Los ángeles debían, pues, existir, y su existencia debía ser la de sustancias separadas, es decir, inmateriales, incorruptibles, dotadas de inteligencia y de voluntad. Sin los ángeles el universo sería entonces incompleto, imperfecto, heterogéneo”).

260. David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 95. Para una revalorización contemporánea de la angelología de Buenaventura véase José Tomás Alvarado Marambio, “Dos alternativas de ontología angélica”, *Cuestiones Teológicas* 95 (2014), pp. 75-96.

sostenerse sin manifiesta temeridad.²⁶¹ Como complemento de la tesis de la inmaterialidad, la teología postomista adhirió también en bloque, con escasas excepciones, a la teoría de los cuerpos virtuales –simulacros descartables elaborados a partir de porciones de aire rarificado y vapor denso–, que permitía explicar la manera en que los ángeles y los demonios, concebidos ahora como criaturas desencarnadas, podían a pesar de ello entablar comunicación con el colectivo humano.²⁶² Ahora bien, a pesar del amplio acuerdo en torno de la cuestión de la inmaterialidad, Jean Bodin rechazó la vulgata tomista sobre la fisicalidad angélica que la abrumadora mayoría de los demonólogos renacentistas respetaba *ad litteram*. Tanto en el *Theatrum* como el *Heptaplomeres*, obras cronológicamente posteriores a la *Démonomanie*, la defensa de la corporeidad angélico-demonológica resulta explícita e indubitable.²⁶³ El angevino va incluso más allá, pues en un giro en extremo audaz defenderá incluso la sutil materialidad del alma humana.²⁶⁴ De esa forma, la divinidad se transformaba en la única entidad inmaterial realmente existente en el cosmos.²⁶⁵ En el tratado demonológico, por el contrario, la postura de Bodin resulta más ambigua, pues no solo reconoce la existencia de dos posturas enfrentadas sobre los cuerpos angélicos, sino que acepta

261. Ludovico Billot, *De Ecclesiae sacramentis commentarius...*, p. 81: “Nam post S. Thomam, doctrina attribuens angelis materiam ita inceptit obsolescere in Ecclesia, ut nunc sine temeritate sustineri amplius non possit”.

262. Walter Stephens, *Demon Lovers*, pp. 58-86.

263. Noel Malcolm, “Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*”, p. 138.

264. La creencia en la corporeidad del alma abrazada por el estoicismo griego fue condenada por la Iglesia primitiva después de que Tertuliano, bajo la influencia del estoico Soranus, la defendiera. La corporeidad del alma es importante para Bodin porque explicaba cómo los demonios podían copular con las brujas. También le permitía al sabio Toralba en el *Heptaplomeres* rechazar la encarnación de Cristo por su manifiesta inconsistencia metafísica. Véase al respecto Maryanne Cline Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton University Press, 1998, p. 189.

265. Sobre la materialidad del alma en Bodin véase Marie-Dominique Couzinet, “Una raccolta di saggi su Bodin: caratteristiche e precisazioni teoriche”, en Ginevra Conti Odorisio, Marie-Dominique Couzinet e Yves Charles Zarka, *Una nuova raccolta di contributi sul pensiero di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 1997, p. 373; Ann Blair, *The Theater of Nature*, pp. 140-142; Cesare Vasoli, “Riflessioni su *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin”, p. 137.

la posibilidad teórica de que la teoría tomista resultase verdadera. Incluso aclara que ambos paradigmas se adaptaban a sus esquemas y a la visión que él tenía del problema demonológico.²⁶⁶ De todos modos, las referencias concretas a la cuestión que abundan a lo largo y ancho de la *Démonomanie* no dejan ninguna duda sobre la afinidad que Bodin sentía por la teoría de los cuerpos etéreos propia del primer milenio.²⁶⁷ Leemos al respecto en el tratado: “he aquí una demostración que pone de manifiesto de manera evidente que no solo los demonios sino también todas las esencias, incluso las invisibles, resultan corporales, aunque unas lo sean más que otras”.²⁶⁸ La superposición de autoridades que defendieron esta postura contribuía también a otorgar plausibilidad a la corporeidad angélica: “He mostrado más arriba que San Agustín, San Basilio y Orígenes [...] han creído como Aristóteles, Platón, Plotino, Jámblico, Proclo y Apuleyo, que los demonios son corpóreos”.²⁶⁹ Bodin

266. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 251v: “Toutesfois posons le cas que les Demons n’ayent ny concretion en soy, & qu’ils ne prennent corps quelconques, ains que sont natures pures & simples, du tout separees, comme Aristote a parlé des Anges ou intelligences, si est-ce que Wier ne peut nier qu’il ne soit un vray calomniateur d’user de cest argument, pour monstrier qu’il n’y a point de paction, ny de convention des hommes avec Sathan. Car il suffist d’un simple consentement pour faire une convention: le quel consentement se peut faire sans stipulation, sans parole, sans escriture, d’un clin d’oeil, [...] & Dieu qui est incorporel a faict convention & traicté avec son peuple” (“Pongamos sin embargo, como hipótesis, que los demonios no tengan en sí mismos concreción alguna o que no tomen cuerpo alguno, sino que sean de naturaleza pura y simple, del todo separada, como Aristóteles dijo de los ángeles. Si Wier pretendiera usar este argumento para sostener que no puede existir ni pacto ni convención con Satán, no podría negar su carácter de verdadero calumniador. Pues basta un simple consentimiento para realizar un pacto, y este consentimiento se puede hacer sin cláusulas, sin palabras, sin escritura, con un simple guiño de ojo [...] Dios, que es incorpóreo, hizo sin embargo pacto y estableció un tratado con su pueblo”).

267. De hecho, es la común naturaleza corpórea de hombres, ángeles y demonios la que permite la continua comunicación entre los diversos niveles de la creación. Véase Andrea Suggi, “Introduzione”, p. I.

268. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 7r: “Voila une demonstration qui monstre evidemment, que non seulement les daemons, ains aussi toutes essences, quoy qu’elles soient invisibles sont corporelles, mais que les unes ont plus de corps, & plus ou moins elementaires que les autres”.

269. *Ibid.*, f. 94v: “T’ay démontré cy dessus, que Sainct Augustin, saint Basile, Origene [...] ont tenu comme Aristote, Platon, Plotin, Iamblique, Procle, Apulee, que les Daemons sont corporels”.

se atrevía incluso a conjeturar sobre el tipo de materia con que estarían conformadas las entidades intermedias: “yo diría principalmente que ellas son de una quintaesencia, como se dice [que sería la materia] del cielo, con lo cual evitamos el absurdo de la corrupción de los espíritus”.²⁷⁰ Es más que probable que la polémica con Johann Wier y la necesidad de rebatir sus argumentos, que insistían en el carácter imaginario de los hechos atribuidos a las brujas, fuera una de las motivaciones principales que llevaron a Bodin a dudar de la conveniencia de adherir a la doctrina tomista de la absoluta inmaterialidad angélica.²⁷¹ Un indicio de ello es el hecho de que la discusión más extensa sobre la cuestión de la fisicalidad angélica no la hallamos en ninguno de los cuatro libros de la *Démonomanie*, sino en la “Refutation des opinions de Jean Wier” con la que se cierra el tratado a modo de apéndice.²⁷² No deja de resultar llamativo que Juan Maldonado, contemporáneo de Bodin y tan interesado como él en la neutralización de los argumentos con los que Wier pretendía desalentar la represión judicial de la brujería, optó por la estrategia exactamente contraria. Mientras que el francés buscó resaltar la materialidad de los espíritus impuros, para de esa forma probar que resultaba absurdo postular el carácter ilusorio de los hechos atribuidos a las brujas, el español eligió una estrategia más ortodoxa: la demostración lógica y la constatación filosófica de que la inmaterialidad de las criaturas intermedias no les impedía provocar en el orden de la materialidad efectos reales y mensurables.

El providencialismo bodiniano, basado en una fuerte defensa de los principios de la ministerialidad del demonio y de la permisión divina, quizás también permita explicar el fuerte tono antiapocalíptico que caracteriza a la *Démonomanie des sorciers*.²⁷³ En este aspecto, el tratado

270. *Ibid.*, f. 6v: “Je dirois plustost qu’ils sont d’une quinte essence, comme on dit du Ciel: pour éviter aux absurditez de la corruption des esprits”.

271. El demonio de Wier resulta, en efecto, extremadamente inmaterial. Véase Margherita Isnardi Parente, “Le «vecchierelle pазze» di Johann Wier”, p. 23.

272. Una interesante síntesis de las objeciones y de la lectura que Bodin hace de la obra de Wier puede verse en Christian Martin, “Bodin’s Reception of Johann Weyer in *De la démonomanie des sorciers*”, en *The Reception of Bodin*, pp. 117-135.

273. Al respecto me aparto de manera decidida de los académicos que han sostenido exactamente lo contrario: Matthieu Lavoyer, “Entre génie politique et démonologie

resulta una clara excepción entre las principales demonologías de los siglos xv a xvii, que tendían a relacionar de manera casi automática la inminente irrupción del fin de los tiempos con el evidente incremento de los poderes del diablo, la creciente peligrosidad de la amenaza satánica y la organización de una megaconspiración como la que se atribuía a la secta de los brujos.²⁷⁴ El maridaje entre demonología y escatología se fundamentaba en dos célebres fragmentos del último libro de la Biblia: Apocalipsis 12, 12 y 20, 1-3. El primero lanza una ominosa advertencia: “maldición a la tierra y al mar, porque el diablo ha descendido hacia vosotros con gran furor, sabiendo que le queda poco tiempo”. Mientras que el segundo agrega nuevas e inquietantes precisiones sobre el rol que el demonio tendrá al final de los tiempos: “vi un ángel que bajaba del cielo; tenía en la mano la llave del abismo y una gran cadena. Prendió al dragón, la antigua serpiente –que es el diablo, Satanás–, lo encadenó por mil años, lo arrojó al abismo, que cerró y selló después, para que no pudiese seducir más a las naciones, hasta que se cumpliesen los mil años, después de los cuales debe ser soltado por poco tiempo”.²⁷⁵ San Agustín y una cohorte de Padres de la Iglesia impusieron una exégesis específica que rechazaba la interpretación literal de las alusiones temporales –“mil años”; “poco tiempo”– contenidas en dichos versículos. También relativizaron la inminencia del Final, y en el marco de lo que Richard Landes calificó como “the consensus of silence” subrayaron la inconveniencia de pretender pronosticar con certitud eventos incognoscibles para el hombre, como el nacimiento del Anticristo, el Juicio Final o la Segunda Venida

drastique. Approche de l'oeuvre déconcertante de Jean Bodin (1529-1596)”, Neuchâtel, Université de Neuchâtel-Pilier CLAM, 2010, p. 7; Paolo Lombardi, *Streghe, spettri e lupi mannari*, p. 159; Jordi Bayod, “Eternidad del mundo, voluntarismo teológico...”, p. 381; Sophie Houdard, *Les sciences du diable*, pp. 174-175. También Crouzet parece atribuir a Bodin un *ethos* apocalíptico claramente definido. Véase Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, 1990, libro segundo, p. 341. Por el contrario, comparten mi punto de vista Christopher Baxter, “Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, p. 94; Rita Ramberti, “Demoni, streghe e pace civile”, p. 12; Maryanne Cline Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, p. 81.

274. Para un exhaustivo catálogo de referencias apocalípticas por parte de demonólogos, véase Stuart Clark, *Thinking with Demons*, pp. 321-345.

275. Las citas bíblicas en castellano fueron tomadas de *La Santa Biblia*, trad. Evaristo Martín Nieto y equipo, Madrid, Paulinas, 1980 (21ª ed.).

del Mesías en gloria y majestad.²⁷⁶ Ahora bien, la génesis y consolidación de la demonología radical tardoescolástica, que postulaba una inédita y contundente presencia del demonio en el mundo, otorgó nueva preeminencia a las cláusulas apocalípticas antes citadas. No por casualidad la abrumadora mayoría de los demonólogos contemporáneos a la gran caza de brujas temprano-moderna manifestaban la cerrada convicción de estar viviendo en el ocaso del mundo. Unos pocos ejemplos tomados al azar y repartidos a lo largo de los siglos dan fehaciente cuenta del fenómeno que describimos. A finales de la década de 1390, Jean le Graveur, confesor de la obsesa Ermine de Reims, comenzaba el manuscrito que recogía las visiones de su protegida –violentamente acosada por incansables hordas infernales durante su último año de vida– con las siguientes palabras: “Puesto que Dios ha revelado la venida del Anticristo en el Apocalipsis por boca de San Juan Evangelista, y dado que el tiempo de su venida resulta inminente...”.²⁷⁷ Un siglo después, Heinrich Krämer daba inicio al *Malleus maleficarum* con el mismo tono: “inmersos en las calamidades de un mundo que colapsa”.²⁷⁸ Ciento veinte años después, Henry Boguet repetía idéntica advertencia al finalizar el prefacio de su *Discours exécration des sorciers*: “de manera que todo señala que estamos ya en tiempos del Anticristo, pues entre los indicadores que se dan de su llegada uno de los principales es, a saber, que la brujería reinará por todo el mundo”.²⁷⁹ Media centuria más tarde, en 1653, el pastor calvinista François Perreaud reforzaba el mismo complejo de creencias: “de

276. Richard Landes, “The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern”, en Richard Landes, Andrew Gow y David C. van Meter (eds.), *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, 2003, pp. 245-247.

277. Claude Arnaud-Gillet (ed.), *Entre Dieu et Satan. Les visions d'Ermine de Reims († 1396), recueillies et transcrites par Jean le Graveur*, Firenze, Sismel, 1997, p. 184: “Comme Dieu a révélé la venue de l'Antéchrist par la bouche de saint Jean l'évangéliste dans l'Apocalypse, et parce que le temps de sa venue est proche”.

278. Henricus Institoris O.P. y Jacobus Sprenger O.P., *Malleus Maleficarum*, ed. y trad. Christopher S. Mackay, Cambridge University Press, 2006, vol. 1, p. 207: “cum interuentis seculi calamitates”.

279. Henry Boguet, *Discours exécration des sorciers. Ensemble leur procez, faits depuis deux ans en ça, en divers endroits de la France. Avec une Instruction pour un Juge en fait de Sorcellerie*, Paris, Denis Bient, 1603, fol. vi r: “de façon qu'il semble que nous soyons des-ia an temps del'Antechrist, puisqu'entre les marques que l'on donne de son

modo tal que si como ha sido profetizado el diablo será soltado cuando la última venida del Hijo de Dios se aproxime, entonces podemos decir con fundamento que ahora se encuentra libre como jamás lo estuvo”.²⁸⁰ Ahora bien, contradiciendo la opinión abrumadoramente mayoritaria de quienes escribían sobre el demonio entre los siglos XIV y XVII, Bodin no solo evita incluir en la *Démonomanie* referencias explícitas al fin de los tiempos, sino que sostiene en repetidas oportunidades que el poder del demonio resultaba por entonces menos contundente que en los siglos precedentes. La explicación de este fenómeno debía buscarse en el retroceso del paganismo y en la difusión de la ley de Dios por todo el mundo:

... la publicación de la ley divina ha disminuido mucho el poder de Satán. Por ello, los pueblos que por mucho tiempo siguieron siendo paganos o que todavía siguen siéndolo, también por más tiempo han sido y son acosados por los espíritus malignos día y noche, como en el país de Noruega, Finlandia, Pilapia y otras regiones septentrionales, y en las Islas Occidentales [...], tal como el país de Brasil y otras regiones vecinas, donde todavía sacrifican hombres y se los devoran.²⁸¹

Por los mismos motivos, la magia en los tiempos antiguos era más poderosa que en el presente, como lo prueban los prodigios atribuidos a Simón el Mago, Apolonio de Tiana, Circe o Medea, que los brujos

arrivée, celle cy est l'une des principales, c'est à scavoir, que la sorcelerie sera lors en regne par tout le monde”.

280. François Perreaud, *Demonologie ou Traitté des demons et sorciers: De leur puissance & impuissance, ensemble L'antidemon de Mascon ou Histoire veritable de ce qu'un Demon à fait & dit, il y a quelques années, en la maison dudit Sr. Perreaud à Mascon*, Geneve, Pierre Aubert, 1653, p. 183: “tellement que comme il a esté predict, que sur les approches du dernier advancement du Fils de Dieu, que Satan seroit deslié, nous pouvons dire à bon droit, qu'il est maintenant deslié, s'il le fut jamais”.

281. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 133r: “Mais la publication de la Loy Divine à bien fort diminué la puissance de Sathan, & les peuples qui ont largement demeuré, ou qui sont encores Payans, ont aussi fort longtemps esté, & sont encores fort travaillez des malings Esprits iour & nuict, comme au pays de Noruegue, Finlandie, Pilapie & autres regions Septentrionales, & aux Isles Occidentales & aux Isles Occidentales [...], mesmement au país du Brezil & autres pays circonvoisins, où ils sacrifient encores & mangent les hommes”.

modernos no podían replicar: “Dios no otorga a Satán el mismo poder sobre los pueblos que conocen su Revelación que sobre los pueblos paganos”.²⁸² Incluso la cantidad de brujas era menor a fines del siglo XVI que en el pasado:

... las historias nos enseñan que las brujerías no son una nueva enfermedad, sino que por el contrario, antiguamente las había en una proporción cien a uno respecto del presente, aun cuando hoy existan en gran cantidad. Vemos en la ley de Dios, publicada aproximadamente hace tres mil años, que Caldea, Egipto y Palestina estaban infectadas de brujería.²⁸³

Como podemos observar, con estos razonamientos Bodin se ubicaba en las antípodas de quienes afirmaban que los eventos pronosticados en los capítulos 12 y 20 del Apocalipsis podían aplicarse a la Europa de principio de los tiempos modernos. El angevino, de hecho, se burlaba de autores como Arnaldo de Vilanova o Pierre d'Ailly por sus fallidas predicciones escatológicas: “de manera similar Arnoldus Español de manera inepta predijo que el Anticristo vendría en el año 1345, y el cardenal d'Ailly [...] llenó su libro con tales mentiras”.²⁸⁴

Apología del libre albedrío y optimismo pelagiano

Para resumir lo expuesto hasta aquí, digamos que resultan en extremo abundantes las evidencias que permiten probar que los fundamentos teológicos de la *Démonomanie des sorciers* poseen más puntos de con-

282. *Ibid.*, f. 131r: “Dieu ne donne pas telle puissance à Sathan sur les peuples qui le cognoissent, que sur les payans”.

283. *Ibid.*, f. 131v: “Les histoires nous apprennent que les Sorcelleries ne sont pas nouvelles maladies, ains au contraire qu’il y en avoit anciennement cent pour un, encores qu’il y en ayt beaucoup à present. Car nous voyons en la Loy de Dieu, qui est publiée, il y a environ trois mille cent cinquante ans, que la Chaldee, l’Egypte, la Palestine en estoient infectees”.

284. *Ibid.*, f. 36v: “Et en cas pareil Arnoldus Espagnol ineptement avoit predict que l’Antechrist viendrait l’an M.CCC.XLV, & le Cardinal d’Ailly, qui a remply son livre de tels mensonges”.

tacto con la configuración del demonio del primer milenio que con las posiciones más extremistas de la demonología radical tardoescolástica. El demonio de Bodin es una criatura que no debe inspirar miedo; que resulta incapaz de actuar en el mundo sin permiso previo; que obedece mandatos superiores que no puede desoír; que funciona como un ministro más de la voluntad divina; que es providencialmente manipulado para producir efectos que en última instancia siempre redundarán en beneficio del bien; que recibe en préstamo por parte de la divinidad poderes milagrosos de carácter sobrenatural que no le pertenecen ni le son connaturales; que posee un cuerpo etéreo de materia sutil; y que tiene en el presente menos poder que el que poseía en el pasado cuando el paganismo y la idolatría imperaban.

Así las cosas, parece evidente que una concepción del demonio con estas características resultaba más o menos incompatible con un genuino temor a las brujas o a cualquier otra objetivación terrenal de las fuerzas del mal. Si el demonio nada podía obrar sin el permiso previo de su Creador, si en rigor de verdad obedecía mandatos supremos que ponían su accionar al servicio de designios trascendentes, si no poseía facultades propias más allá que las que le concedía Dios para actuar en este mundo, la responsabilidad última por las desgracias materiales que acaecían a los hombres no debía atribuirse a agentes externos sino a la propia conducta desviada, al pecado y a la desobediencia de los preceptos divinos. Para aplacar la ira divina, para conseguir que el Ser Supremo retrajera la correa que otorgaba al demonio un radio de acción ampliado en este mundo, para lograr que Dios retirara los permisos o revocara las órdenes dadas a Satán para escarmentar al colectivo humano, lo que se debía hacer no era organizar cacerías en pos del exterminio de herejes, paganos, idólatras, brujos, hechiceros o judíos, sino revisar las propias conciencias, modificar los comportamientos individuales, reformar las costumbres colectivas y evitar las ocasiones próximas al pecado.²⁸⁵ Sin embargo, no era esta la consecuencia lógica que Bodin derivaba de la doctrina –de evidente corte agustiniano– que desplegaba en los tres primeros libros de la *Démonomanie*. Cuando el lector llegaba al

285. Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester University Press, 2003, pp. 68-69.

cuarto libro del tratado se encontraba con un encendido e implacable llamado a la total extirpación de la brujería, al exterminio físico de los demonólatras, a la aniquilación de su accionar en este mundo. Hemos visto ya que Bodin consideraba que no existían penas suficientemente crueles para castigar un crimen de semejante magnitud. La gravedad del delito justificaba la violación de todas las normas del derecho corriente:

... no hay que detenerse en las vías ordinarias que prohíben oír el testimonio de los hijos contra el padre ni del padre contra los hijos, pues este crimen sobrepasa a todos los otros. Resulta cierto en términos del derecho que allí donde existe peligro y necesidad en grado exorbitante, no debemos detenernos en las reglas del derecho.²⁸⁶

De hecho, la brujería subsumía quince crímenes en uno.²⁸⁷ Para Bodin, todas las tretas a las que podía recurrir un juez para producir pruebas contra un sospechoso de brujería estaban permitidas.²⁸⁸ Las mentiras y engaños de toda laya resultaban lícitos y éticamente válidos cuando se trataba de eliminar “una depravación más detestable que todos los parricidios que se pueden imaginar”.²⁸⁹ El magistrado podía timar al sospechoso, prometiéndole lenidad y un tratamiento piadoso que en realidad no estaba dispuesto a concederle: “para extraer la verdad de los sospechosos y acusados también es necesario que los jueces finjan tener piedad de ellos, diciéndoles que son inocentes y que es el diablo quien los ha forzado y constreñido a matar a otras personas”.²⁹⁰ También

286. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 200r: “Il ne faut pas donc s’arrester aux voyes ordinaires qui deffendent d’ouyr en tesmoignage le fils contre le pere, ny le pere contre le fils car ce crime passe tous les autres. Or il est certain en termes de droict, où il y a peril & necessité & chose exorbitante, qu’il ne faut pas s’arrester aux regles de droict”.

287. *Ibid.*, ff. 217v-220v.

288. André Petitat, “Un système de preuve empirico-métaphysique: Jean Bodin et la sorcellerie démoniaque”, *Revue Européenne des Sciences Sociales* 30:93 (1992), p. 63.

289. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 204r: “car ceste meschanceté-là est plus detestable que tous les parricides qu’on peut imaginer”.

290. *Ibid.*, f. 191r: “Il faut aussi pour tirer la verité de celles qui sont accusees ou soupconnees, que les iuges facent contenance d’avoir pitié d’elles, & leur dire que ce n’est

estaba permitido montar falsas sesiones de tortura con figurantes que profirieran gritos desgarradores, introducir espías en las celdas de los inculpados y comunicarles inexistentes acusaciones contra ellos por parte de supuestos cómplices.²⁹¹ Un crimen tan repugnante no podía ser indultado por el soberano: ningún poder sobre la Tierra tenía imperio para perdonar el delito de brujería.²⁹² Bodin incluso preconizaba la tortura y la pena de muerte para el príncipe que pactara con el demonio o contemporizara con sus émulo.²⁹³ El cuarto libro de la *Démonomanie* diseñaba, en pocas palabras, un procedimiento judicial tortuoso y desleal que desde el inicio generó estupefacción, sarcasmo e indignación en muchos de los lectores del tratado.²⁹⁴

Como podemos apreciar, parece existir una evidente contradicción entre los fundamentos teológicos de la demonología bodiniana, que habilitaban la elaboración de una doctrina moderada de fuerte corte providencialista basada en un demonio controlado y manipulado por la divinidad, y las consecuencias prácticas que el angevino extraía de dicho cuerpo de creencias, orientadas hacia la persecución implacable, brutal y despiadada del crimen de brujería y de los adoradores del demonio. O bien debemos aceptar que Bodin se contradecía de manera flagrante, o bien debemos ensayar algunas explicaciones que resuelvan esta inconsistencia y prueben que en rigor de verdad estamos en presencia de una discordancia meramente aparente. Desarrollaremos a continuación dos posibles soluciones al dilema que nos ocupa: una de índole intratextual, derivada del propio *ethos* providencialista desplegado por Bodin en la *Démonomanie*, y otra de índole extratextual, que requiere tomar en consideración la contundente teoría política desplegada por Bodin en otras de sus obras, en particular en *Les six livres de la République* de 1576.

pas elles, ains le diable, qui les a forcees & contraintes de faire mourir les personnes. Et pour ceste cause qu'elles en sont innocentes”.

291. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 191r y 192r.

292. *Ibid.*, f. 237v.

293. Matthieu Lavoier, “Entre génie politique et démonologie drastique...”, p. 8.

294. Roger Chauviré, *Jean Bodin, Auteur de la “République”*, p. 73.

Respecto de la primera de estas posibles soluciones, cabe decir que el examen de conciencia, la reforma de costumbres y la modificación del *habitus* pecaminoso, como respuestas alternativas a la persecución y castigo de los aliados terrenales del demonio, ocupa un lugar destacado en la *Démonomanie*. Solo que desde la perspectiva de un pensador como Bodin, mucho más interesado en la supervivencia de la comunidad política que en la conversión personal de los individuos, dicha renovación debía tener lugar a escala colectiva, a nivel comunal, en la esfera civil antes que el ámbito particular, en la *polis* antes que en el *oikos*. No era cada hombre o cada familia individualmente considerada quien debía abandonar las conductas desviadas sino la sociedad organizada en pleno. Desde esta perspectiva, la brujería, concebida como la condensación de los más nefandos crímenes imaginables, pasaba a sintetizar el conjunto de extravíos que toda comunidad que se examinara a sí misma debía esforzarse por corregir. Si bien la Providencia permitía el mal e incluso lo manipulaba y lo utilizaba en beneficio del bien, no por ello dejaba de detestarlo y aborrecerlo. Lo toleraba pero no lo aprobaba. Por lo tanto, si la humanidad deseaba aplacar a un Dios enfurecido por la perversión del hombre, trocando su justa ira en perdón condescendiente, no podía sino esforzarse por destruir la máxima objetivación posible del mal sobre la Tierra: la brujería diabólica. Todo curso de acción alternativo se arriesgaba a que la divinidad redoblara su enojo, multiplicando los permisos que el demonio recibía para castigar a la humanidad pecadora.²⁹⁵

Pero en el caso de la brujería su exterminio se justificaba además por un motivo agregado: la absoluta libertad con la que sus adeptos abrazaban la causa del demonio. Bodin se expresaba como un verdadero fanático de la libertad humana, con un entusiasmo similar al que hallamos en clásicos humanistas del *Quattrocento* como Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino, entre otros:

... así como los ángeles son buenos y los demonios malvados, los hombres poseen libre arbitrio para ser buenos o malvados, como Dios dice en su ley: “yo puse delante de tus ojos el bien y el mal, la vida y la muerte; elige, entonces, el

295. Paolo Lombardi, *Streghe, spettri e lupi mannari*, p. 159.

bien, y vivirás”. Y mas expresamente en otro pasaje, donde se dice que Dios tras crear al hombre le otorgó libre arbitrio y le dijo: “Si tú quieres cumplirás mis mandamientos y estos se cumplirán. Yo he puesto delante de ti el fuego y el agua, y tú tienes el poder de meter la mano en uno o en otro. Tú tienes el bien y el mal, la vida y la muerte, y tendrás lo que te plazca”. Y para mostrar que tras el pecado de Adán el hombre no perdió el franco arbitrio [...] le fue dicho a Caín que tenía poder para hacer el bien o el mal.²⁹⁶

No en vano este fervor libertario bodiniano obligó al publicista protestante Johann Fischart a incluir en la traducción al alemán de la *Démonomanie* una glosa atemperando el punto de vista de su autor, ubicado en las antípodas del pesimismo antropológico de Lutero y de Calvino.²⁹⁷ Para Bodin los seres humanos determinaban en todos los casos su propio destino y podían con sus solas virtudes naturales evitar el mal, posición que ubicaba al autor de la *Démonomanie* en un paradigma soteriológico de clara filiación neopelagiana.²⁹⁸ Todos los seres humanos poseían virtuosas semillas de ley y justicia plantadas en sus almas por la divinidad, a la espera de ser despertadas por la razón.²⁹⁹ En el filobodiniano *Heptaplomeres*, por caso, la doctrina del pecado original que postulaba la absoluta corrupción de la naturaleza humana caída, una perversión radical que anidaba en el hombre y

296. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 9r: “Puis doncques que les Anges sont bons, & les Diables mauvais, aussi les hommes ont le franc arbitre pour estre bons, ou mauvais, comme Dieu dicte en sa Loy: l’ay, dit-il, mis devant tes yeux le bien & le mal, la vie & la mort, choisy donc le bien & tu vivras: Et encores plus expressement en autre lieu il est dict, Dieu ayant créé [sic] l’homme l’a laissé en son franc arbitre, & luy a dict. Si tu veux tu garderas mes commandements, & ils se garderont: le t’ay baillé le feu & l’eau, tu as puissance de mettre la main à l’un ou à l’autre. Tu as le bien & le mal, la vie & la mort, & auras lequel il te plaira. Et pour monstrier qu’après le peché d’Adam, l’homme n’a pas perdu le franc arbitre [...] il fust dict à Cain, qu’il avoit puissance de faire bien ou mal”.

297. Jonathan Schüz, “Bodin’s *Démonomanie* in the German Vernacular”, en *The Reception of Bodin*, p. 75; Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion*, pp. 74-75.

298. Paul Lawrence Rose, *Bodin and the Great God of Nature*, pp. 6, 9 y 11; Maryanne Cline Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, p. 181.

299. Maryanne Cline Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, pp. 184 y 191.

lo imposibilitaba para obrar el bien sin la ayuda exterior del orden sobrenatural, es rechazada no solo por el pensador escéptico y por los sabios musulmán y judío, sino también por el filósofo natural (que expone principios que Bodin explicitará luego en el *Theatrum*).³⁰⁰ No había en esta visión espacio para la idea de un pecado invalidante que se transmitiera de generación en generación, pues la libre voluntad del hombre por sí sola podía asegurarle la redención sin ninguna efusión especial de gracia divina.³⁰¹ No en vano el católico Coroneus caracteriza a este punto de vista como propio de los seguidores de la herejía de Pelagio.³⁰² Todos estos principios sobre la soberana libertad humana se aplicaban sin hesitación a los adictos a la brujería:

... todos los brujos se muestran de acuerdo en que Satán no fuerza a nadie a renunciar a Dios ni a volcarse al diablo. Por el contrario, siempre exige a sus súbditos una voluntad pura, franca y libre, y establece con ellos pactos [...] La ley dice que todos estos actos son voluntarios. Con más razón los contratos, convenciones, sacrificios, adoraciones y detestables copulaciones de los brujos con los demonios no solo son voluntarios sino de una voluntad franca, que los filósofos llaman *spontaneam voluntatem et factum sponte*. No se debe entonces decir como hace Wier [...] que si Satán utiliza a los brujos como instrumentos, estos no pueden estar sujetos a castigo.³⁰³

300. Pierre Mesnard, “La pensée religieuse de Bodin”, p. 113; Maryanne Cline Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, p. 201.

301. Robin Briggs, “Dubious Messengers...”, p. 178.

302. Joannis Bodini, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, p. 297: “Ista quidem fuit Pelagii haeresis, jam pridem theologorum summa consensione repudiata et conciliorum decretis explosa nostraque aetate Tridentini concilii summa auctoritate fracta ac rejecta” (“Esta fue la herejía de Pelagio, ya repudiada por el pleno consenso de los teólogos antiguos y negada por los decretos de los concilios, y en nuestro tiempo quebrada y rechazada por la suma autoridad del Concilio de Trento”).

303. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 260r: “tous les Sorciers demeurent d'accord que Sathan ne force personne de renoncer à Dieu, ny de se vouer au Diable. Ains au contraire sur toutes choses il demande une pure, franche & liberale volonté de ses suiets, & contracte avec eux par conventions [...] la loy dict que tous tels actes sont volontaires. A plus forte raison les contracts, conventions, sacrifices, adorations & detestables copulations des Sorciers avec les Demons, non seulement sont volon-

Aun cuando en forma eventual pudieran ser tentados y seducidos por Satán, los hombres perversos que se sumaban a sus huestes nunca lo hacían constreñidos, forzados u obligados.³⁰⁴ Cuando optaban por adorar al diablo y establecer un pacto con él lo hacían gozando del más absoluto libre albedrío. Bodin concedía así al colectivo humano la independencia de criterio que negaba a ángeles y demonios, a quienes imaginaba como criaturas que actuaban siempre a partir de las órdenes que recibían o de los permisos que se les concedía.³⁰⁵ La plena libertad que autorizaba a los adoradores del demonio a desertar de las fuerzas del bien y a desairar la ley divina es uno de los ejes centrales de la *Démonomanie*, hasta el punto de que sobredeterminaba la célebre definición con la que se inicia el tratado.³⁰⁶ Para el angevino, “brujo es quien por medios diabólicos se esfuerza a sabiendas por lograr alguna cosa”.³⁰⁷ La simple intención, antes incluso que las operaciones maléficas concretas, definía el crimen de brujería, como se desprende de la inclusión del término *sciemment* en la fórmula.³⁰⁸ Como se puede apreciar, es esta categórica libertad de decidir la que construía la plena culpabilidad del adorador del demonio, la que generaba la enorme responsabilidad de los brujos, la que explicaba la gravedad de su crimen y la que justificaba la severidad del castigo que cabía imponerles.³⁰⁹ En síntesis, lo que hacía posible a la brujería como delito abominable era el libre albedrío.³¹⁰ La plena libertad de acción condenaba sin atenuantes a los

taires, ains aussi d'une franche volonté, que les Philosophes appellent Spontaneam voluntatem & factu sponte [...] Il ne faut donc pas dire comme faict Wier [...] que si Sathan use des Sorciers comme d'instruments, les Sorciers ne soient point punissables”.

304. Andrea Suggi, “Introduzione”, p. xxviii.

305. Ann Blair, *The Theater of Nature*, p. 128.

306. Robin Briggs, “Dubious Messengers...”, p. 179.

307. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 1r: “Sorcier est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose”.

308. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, “Introduction”, p. 25.

309. Nicole Jacques-Chaquin, “La *Démonomanie des sorciers*: une lecture philosophique et politique de la sorcellerie”, en Yves Charles Zarka (ed.), *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 60-61 y 67-68; Christopher Baxter, “Jean Bodin's *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, p. 97; Cesare Vasoli, “Note sul *Theatrum naturae*”, p. 173.

310. Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 678.

malvados que pactaban voluntariamente con Lucifer: debían morir no porque mataran hombres o bestias por medio de *maleficia* sino por entrar “a sabiendas” en tratos con el diablo.³¹¹ En función de lo dicho hasta aquí, queda claro que la divinidad autorizaba o incluso enviaba a los demonios para que actuaran en el mundo castigando pecados, tentando a los hombres y poniendo a prueba la fe de los justos; lo hacía con la seguridad de que, más allá de las intenciones y de la voluntad del diablo, intrínsecamente perversas, extraería de dichas acciones consecuencias positivas que redundarían en un bien superior; el que Dios utilizara de este modo a los espíritus impuros y a los brujos no significaba que aprobara el mal que anidaba en los primeros o el grave pecado que los segundos abrazaban con plena y absoluta libertad; por ello la brujería, aun cuando en última instancia era una herramienta para el ejercicio de la venganza divina y para la discriminación entre réprobos y justos, debía ser castigada con dureza para que la comunidad política no se viera expuesta a una cólera y a una furia divinas potenciadas e incrementadas. La amenaza a los gobernantes lenientes resultaba escalofriante: “[los príncipes] que permitan que los brujos evadan el castigo, o que no los castiguen con todo rigor, pueden tener por seguro que serán abandonados por Dios y dejados a merced de ellos. El país que los tolere será golpeado por pestes, hambrunas y guerras”.³¹² Ello explica, además, de manera muy especial, una serie de circunstancias específicas. En primer lugar, por qué los efectos de los maleficios –en particular los dirigidos a provocar enfermedades– cesaban en el momento mismo en que la bruja era supliciada.³¹³ Y en segundo lugar, por qué el Creador otorgaba al demonio permisos más dilatados y autorizaciones más laxas cuando su accionar en el mundo se daba por intermedio de brujos y brujas, es decir, de un grupo de seres humanos que ejerciendo en plenitud su libre arbitrio elegían el

311. Gilles Roussineau, “Peur et répression du mal dans la *Démonomanie des sorciers*”, pp. 416-417.

312. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 237v: “Aussi ceux-là qui font evader les Sorciers, ou qui n'en font punition a toute rigueur, se peuvent asseverer qu'ils seront abandonnez de Dieu à la mercy des Sorciers. Et les pays qui les endurera sera batu de pestes, famines & guerres”.

313. Ibid., f. 238r.

mal por sobre el bien. Dichos permisos más amplios otorgados a Satán suponían un medio de aleccionar a la humanidad pecadora, expresaban la ira de la divinidad por la decisión de los brujos de abandonar con plena conciencia el camino de la bondad y funcionaban como un llamado de atención a las autoridades para que impulsaran el rápido castigo de los aliados terrenales del diablo, como medio de aplacar a un Dios que permitía y utilizaba el mal sin por ello dejar de detestarlo.³¹⁴

La brujería como ateísmo: los fundamentos políticos de la represión

La segunda posible solución que puede contribuir a resolver la aparente incongruencia entre la demonología moderada de los tres primeros libros de la *Démonomanie* y el inclemente llamado al exterminio de la brujería que hallamos en el cuarto se relaciona con la brutal serie de guerras religiosas que azotaron a Francia entre las décadas de 1560 y 1590, marco histórico ineludible en el que Bodin elaboró la totalidad de sus tratados y opúsculos maduros. Es este contexto caótico el que explica también la renombrada teoría política que el angevino desarrolló como respuesta a la guerra civil interconfesional, un conflicto intestino que amenazó con sumir a la sociedad francesa en la incredulidad y la irreligión.³¹⁵ En efecto, para Bodin la única opción religiosa que resultaba intolerable, con la que no transigía y a la que no concedía valoración positiva alguna, era el ateísmo. No en vano los siete sabios que debaten sobre religión en el *Heptaplomeres* –texto que si una intención tenía era rebatir el ateísmo epicúreo– rechazan sin contemplaciones toda forma

314. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, ff. 257v, 258r y 258v.

315. Según la peculiar mirada de Bodin, las guerras civiles confesionales conducían a la ruina completa de la religión y amenazaban con facilitar el triunfo del ateísmo. Lanzaban unos contra otros a los habitantes de un mismo Estado, provincia, ciudad o familia, destruyendo los fundamentos de la vida en sociedad. Atizaban las ambiciones partisanas y la desconfianza en relación con los soberanos, socavando así la autoridad del Estado y la aplicación de la justicia. Véase Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au xvie siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 174.

de naturalismo materialista.³¹⁶ El ateísmo suponía la negación del espíritu religioso, y la disolución de la religión como fenómeno sociológico erosionaba de manera terminal los cimientos de la comunidad política. Sin religión simplemente desaparecía todo incentivo para obedecer a la ley, a los magistrados, a los superiores y al *pater familias*. La negación de todas las religiones equivalía a extirpar del corazón de los hombres el temor de hacer el mal.³¹⁷ Ergo, el ateísmo no era una doctrina sino un crimen, y un crimen político.³¹⁸

Pues bien: para Bodin la brujería era la forma suprema del ateísmo. Por ello los brujos se comportaban de la manera en que lo hacían: liberados de todo escrúpulo religioso se mostraban dispuestos a cometer las más atroces maldades que el demonio les sugiriera, pues resultaban más proclives a servir a Satán quienes no poseían sentimientos religiosos de ninguna clase. Liberados de todo temor, los brujos jamás podrían ser buenos súbditos o ciudadanos.³¹⁹ De esta manera nuestro autor se diferenciaba del resto de los principales demonólogos del período, que imaginaban que el demonio había fundado su propia religión alternativa, con los brujos y brujas como feligreses y sacerdotes satánicos. Para el angevino, el satanismo, que con altísima intensidad se venía persiguiendo por vía judicial en Europa desde mediados del siglo xv, no configuraba una contrarreligión. El objetivo que perseguía el demonio con su nuevo y desmesurado complot era la abolición de todas las religiones existentes, las verdaderas y las falsas, las racionales y las supersticiosas, los monoteísmos más excelsos y los politeísmos más degradados: “el primer cometido de las brujos es renegar de Dios y de toda religión [...] El brujo no se contenta con renegar de Dios, para cambiar y adoptar otra religión, sino que renuncia a toda religión, verdadera o supersticiosa, que pueda conservar en los hombres el te-

316. Isabelle Pantin, “Le *Colloquium heptaplomeres* et sa cosmologie...”, p. 190; David Wooton, “Pseudo-Bodin’s *Colloquium heptaplomeres* and Bodin’s *Démonomanie*”, p. 202; Marion Leathers Daniels Kuntz, “Introduction”, p. li.

317. Michela Valente, *Bodin in Italia*, p. 86.

318. Roger Chauviré, *Jean Bodin, Auteur de la “République”*, p. 147.

319. Michela Valente, *Bodin in Italia*, pp. 86, 99-100.

mor a delinquir”.³²⁰ El ateísmo-brujería es peor que la herejía, que es simplemente una corriente minoritaria en el seno de una religión ya instituida.³²¹ Incluso es peor que cualquier religión idólatra, que adora potencias superiores aunque de manera confusa y desordenada. Todas las personas de buena fe, sin importar sus creencias, son bienvenidas por Dios, incluso los paganos virtuosos.³²² El error sincero no resultaba desagradable a Dios.³²³ Desde esta perspectiva, que le valió a Bodin acusaciones de maquiavelismo con las que nunca se sintió identificado, todas las creencias religiosas eran igualmente válidas.³²⁴ Incluso las religiones falsas resultaban útiles, porque arraigaban en los hombres la

320. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 217v: “la profession premiere des Sorciers est de renier Dieu & toute religion. [...] Car le Sorcier que i’ay dit ne se contente pas de renier Dieu, pour changer & prendre une autre religion, mais il renonce a toute religion, soit vraye ou superstitieuse, qui peut tenir les hommes en crainte d’offenser”.

321. Matthieu Lavoyer, “Entre génie politique et démonologie drastique...”, p. 9.

322. Pierre Mesnard, “La pensée religieuse de Bodin”, p. 83; Andrea Suggi, “Introduzione”, p. xxxix; Michela Valente, *Bodin in Italia*, p. 83.

323. Gary Remer, “Dialogues of Toleration: Erasmus and Bodin”, p. 331.

324. Posevino justifica en gran medida su ataque a la *République* en el espíritu *politique* que caracteriza al tratado, pues para el jesuita la coexistencia de confesiones era un mal absoluto en sí mismo, con el que no resultaba posible transigir de manera alguna. Véase Roland Crahay et al., *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, p. 147; Roland Crahay, “Controverses et censures religieuses a propos de la «République» de Jean Bodin”, pp. 140 y 146-147. Los inquisidores españoles razonaban en idénticos términos; tanto Bodin como Maquiavelo proponían mantener la paz civil a un altísimo costo: la admisión de herejías en territorio católico. Véase Michela Valente, “The Works of Bodin under the Lens of Roman Theologians and Inquisitors”, en *The Reception of Bodin*, p. 233. Paradójicamente, como muchos autores ligados al partido de los *malcontents*, Bodin se esforzaba por mostrarse como un anti-Maquiavelo. Véase Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, p. 180. Para la postura de Bodin respecto de Maquiavelo, véase Pedro Bravo Gala, “Introducción”, pp. 17 y 24; Guillaume Cardascia, “Machiavel et Jean Bodin”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 3 (1943), pp. 129-167. Para la reconstrucción del contexto macrohistórico, véase Sara Miglietti, “«Le souverain remede». Letture machiavelliane della crisi in Francia (1573-1579)”, *Rinascimento* 53 (2013), pp. 73-110; Anna Maria Battista, “Sur l’antimachiavélisme français du xvie siècle”, *Revue de Synthèse* 130:3 (2009), pp. 501-532; Jean Balsamo, “La France en Machiavel et Machiavel en France: l’émergence de la science politique et l’origine du machiavélisme. Considérations sur le livre d’Enzo Sciacca”, *Il Pensiero Politico* 39:1 (2006), pp. 83-89; Enzo Sciacca, *Principati e repubbliche: Machiavelli, politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze, Toscana, 2005.

obediencia y el temor reverenciales.³²⁵ Todas las creencias en un orden trascendente debían ser respetadas porque creaban lazo social.³²⁶ La peor de las religiones era mejor que la ausencia total de religión:

Pero los brujos más detestables son los que renuncian a Dios y a su servicio, o si adoraban a un dios que no es el verdadero o tienen una religión supersticiosa [antes de convertirse en brujos], renuncian a ella para entregarse al diablo por pacto expreso. Pues no hay religión tan supersticiosa que no retenga de alguna manera a los hombres dentro de las fronteras de la ley natural, para que obedezcan a los padres y a las madres, y a los magistrados con la preocupación de no dañar a persona alguna. Pero Satán quiere arrancar del corazón de los hombres todo temor a provocar daño.³²⁷

Ya hemos visto que los idólatras no eran mirados con disgusto por la divinidad, pues ignoraban que estaban venerando a dioses falsos o inexistentes:

... los antiguos subrayaron que si los sacrificios hechos a Júpiter, Apolo y otros dioses, eran hechos de manera indigna, entonces los espíritus malignos se hacían presentes y la oración se transformaba en execración. No es que Dios sienta agrado por las idolatrías, que prohíbe en todos los casos, sino que es

325. Stephen Holmes, “Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty and the Privatization of Religion”, *Nomos. The American Society for Political and Legal Philosophy* 30 (1988), p. 28.

326. Pierre Mesnard, “La pensée religieuse de Bodin”, p. 104.

327. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 86v: “les plus detestables Sorciers sont ceux qui renoncent à Dieu & à son service, ou s’ils n’adorent pas le vray Dieu, ains qu’ils ayent quelque Religion superstitieuse, qui renoncent à icelle pour se donner au Diable par convention expresse. Car il n’y a religion si superstitieuse qui ne retienne aucunement les hommes es barrières de la Loy de nature, pour obeïr aux peres & meres, & aux magistrats, avec une crainte de mal-faire à personne. Or Sathan veut arracher du coeur des hommes toute crainte d’ofencer”.

de presumir que toma nota de la intención de los ignorantes y los juzga según la voluntad que manifiestan.³²⁸

La utilidad de una religión, por lo tanto, no guardaba relación alguna con la verdad.³²⁹ El pueblo necesitaba frenos que la religión podía ofrecer para evitar que se traspasaran las barreras de la justicia y del orden. Bodin era consciente de que las religiones politeístas no eran sino una acumulación de mentiras y falsedades, pero aun así consideraba que cumplían una función social y valían más que el ateísmo.³³⁰ Por ello, evitar la incredulidad, si resultaba imposible establecer la religión que la conciencia del príncipe consideraba verdadera, debía ser siempre el principal objetivo de los detentadores del poder soberano.³³¹

Uno de los argumentos más potentes de Bodin insistía en que todas las religiones tenían algo en común: la necesidad de hacerle la guerra a la brujería, estadio superior del ateísmo.³³² Al igual que el estado bodiniano, su demonología resultaba profundamente no confesional, pues el principal interés del jurista no era proteger ni a Dios ni al individuo sino al Estado.³³³ Como muy bien observa Jonathan Pearl, la *Démonomanie* se ubicaba en las antípodas de las demonologías políticas, que utilizaban la elaborada doctrina en torno al diablo tardoescolástico como una herramienta para fortalecer a la Iglesia católica y denostar a sus adversarios protestantes.³³⁴ Un ejemplo claro de ello lo hallamos en un contemporáneo de Bodin que

328. Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, f. 172v: “tous les anciens ont remarqué que si les sacrifices faits à Jupiter, Apollon & autres dieux estoient faits indignement, les malings esprits venoyent, & la priere estoit tournée en execration. Non pas que Dieu eust les idolatries agreables, qu’il deffend sur la vie, mais il est à presumer qu’il prenoit l’intention des ignorans, & les iugeoit selon la volonté qu’ils avoient”.

329. Stephen Holmes, “Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty...”, p. 28.

330. Sophie Houdard, *Les sciences du diable*, p. 103.

331. Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*, tesis, Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 164.

332. Rune Hagen, “Bodin, Jean (1529/1530-1596)”, p. 129.

333. Stephen Holmes, “Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty...”, p. 30.

334. Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 117: “Nowhere in this work does he charges Protestants with being part of the Devil’s forces, or place witchcraft in the framework of a defence of Catholic doctrine” (“En ningún lugar de este trabajo [Bodin]

desarrolló su teoría del demonio una década antes que el angevino: Juan Maldonado. Para el jesuita español, el otro gran protagonista del presente libro, la magia y la brujería seguían irremediablemente a la herejía. Eran su consecuencia directa e inevitable. Allí donde pululaban los herejes de inmediato comenzaban a hacerlo las brujas.³³⁵ Maldonado sostenía, con espíritu de polemista provocador, que los demonios que por entonces infestaban Francia y estaban provocando un inédito auge de la brujería, se habían originado en Ginebra, la ciudad-Estado helvética cuyo pequeño tamaño rápidamente resultó incapaz de contener a la enorme cantidad de espíritus perversos engendrados por la presencia de la heterodoxia calvinista. Sobrepujada la capacidad física del casco urbano ginebrino, la vía de escape natural hallada por los demonios fue el ingreso masivo en el más dilatado y vecino Reino de Francia. Pues bien, buscaríamos en vano razonamientos semejantes en la demonología bodiniana.³³⁶ De hecho, la concepción no confesional del Estado moderno es uno de los hilos conductores que hermanan a la *République* y a la *Démonomanie*.³³⁷

acusa a los protestantes de ser parte de las fuerzas del diablo o ubica a la brujería en el marco de las estrategias de defensa de la doctrina católica”).

335. Jean Maldonat, *Traicté des anges et demons*, f. 156v: “En Boëme & Allemagne l’heresie des Hussites fut suivie d’une telle tempeste de demons, que les sorciers donnoient plus d’affaires en l’Allemagne que ne faisoient les heretiques. De cecy peut estre tesmoint fort suffisant Iacques Speinger [sic] Allemand, & qui vivoit de ce temps-là: lequel en a escrit un liure entier” (“En Bohemia y en Alemania, a la herejía de los husitas le siguió una tal tempestad de demonios que los brujos daban más trabajo en Alemania que los mismos herejes. De ello da testimonio más que suficiente el alemán Jakob Sprenger, que vivió en aquel tiempo y que escribió un libro completo sobre el tema”).

336. Christopher Baxter, “Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution”, p. 82.

337. La paradoja de “los dos Bodin” es en rigor de verdad una creación de los historiadores modernos, que no siempre han sabido apreciar la coherencia sistémica del pensamiento de Bodin. Véase al respecto E. William Monter, “Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin”, en Theodore K. Rabb y Jerrold F. Seigel (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Honor of E. H. Harbison*, Princeton University Press, 1969, p. 376. Un punto de vista como el de Henri Busson, que sostenía que resulta posible detectar en Bodin la presencia de *deux hommes*, uno sabio y el otro ingenuo, ya no puede sostenerse en el presente. Véase Henri Busson, “Un «Achriste»: Jean Bodin”, en *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française (1533-1601)*, Paris, Letouzey et Ane, 1922, p. 541. Préaud y Muchembled expresan la postura contraria, que subraya la total y absoluta coherencia

Lejos de suponer una desviación aberrante respecto del texto de 1576, el de 1580 funcionaba como su continuación por otras vías.³³⁸ Tanto para uno como para otro tratado, la Corona debía posicionarse por encima de las disputas confesionales, arbitrando las disensiones entre las facciones en pugna y propugnando, allí donde la unidad religiosa ya no resultaba viable, una convivencia ordenada con base en un esquema de tolerancia limitado y controlado.³³⁹ Es más, cuanto mayor fuese la diversidad, más posibilidades existían de que la paz religiosa se perpetuara, pues se eludía así la inevitable polarización en la que desembocaba la existencia de solo dos facciones enfrentadas.³⁴⁰ Estas consideraciones son un ejemplo más del célebre razonamiento bodiniano que veía en las limitaciones que el príncipe absoluto se imponía a sí mismo una manera inteligente

entre obras en apariencia tan dispares como la *Démonomanie* y la *République*. Véase Maxime Préaud, “La *Démonomanie des sorciers*, fille de la *République*”, pp. 419-425; Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière. L’Europe des bûchers, xve-xviii siècle*, Paris, Desclée, 1993, p. 49. Para una posición intermedia véase Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 670: “to assume a necessary coherence between *Les six livres de la République* and *De la démonomanie des sorciers* would be to risk a form of interpretative mythology. But that they were quite unrelated seems just as implausible. My suggestion has been that the theory and practice of witch prosecutions raised political issues, while certain traditions of statecraft raised demonological ones” (“Asumir una necesaria coherencia entre *Les six livres de la République* y *De la démonomanie des sorciers* sería arriesgarse a incurrir en una suerte de mitología interpretativa. Pero también resulta poco plausible que ambas obras carezcan por completo de relación. Mi sugerencia es que la teoría y la práctica de la persecución de las brujas tenían implicancias políticas, y que a la vez ciertas tradiciones relativas a la formación del Estado tenían implicancias demonológicas”).

338. Al decir de uno de los grandes expertos en la materia, la *Démonomanie* comienza donde termina la *République*. Véase Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 680.

339. Se trataba de una postura claramente pragmática: en un Estado en el que una confesión dominante se hallaba ya consolidada e instalada, no debía discutirse públicamente sobre religión. Por lo tanto, Bodin no era un defensor de la tolerancia en el sentido moderno de la expresión. Véase Ann Blair, *The Theater of Nature*, pp. 146 y 149.

340. Mathilde Bernard, “Le *Colloquium heptaplomeres* ou l’exil de la tolérance”, *Papers on the French Seventeenth Century Literature* 37:73 (2010), p. 400. La función del soberano era armonizar las distintas posiciones. Para ello era necesario que existieran más de dos religiones, pues esta circunstancia facilitaba la composición armónica del conjunto, como en la música. Véase Andrea Suggi, *Sovranità e armonia*, p. 57.

de incrementar su autoridad.³⁴¹ Acotando *motu proprio* su poder de policía en materia religiosa, es decir, renunciando a la imposición de una concordia que para entonces resultaba imposible conseguir por medio de la coerción, el Estado moderno neutralizaba el virus de la guerra civil y por lo tanto se consolidaba y fortalecía.³⁴² La tolerancia alejaba el más grave peligro que podía enfrentar el Estado moderno: la insurgencia y la rebelión.³⁴³ Nada resultaba más repulsivo que el desorden.³⁴⁴ No en vano la *République*, marco conceptual sin el cual la *Démonomanie* resulta ininteligible, ha sido vista como una acumulación de consejos prácticos dirigidos a los soberanos que debían gobernar Estados divididos en facciones y carentes de uniformidad religiosa.³⁴⁵ El concepto de soberanía bodiniano se fundaba en última instancia en una concepción de Dios sin connotaciones confesionales.³⁴⁶ Bodin se instalaba así en ese terreno

341. Véase una interesante conclusión al respecto en Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers*, p. 232: “in the future, the choice would be between the League’s vision of limited, constitutional monarchy, whose representative institutions would guarantee a theocratic state based on the principle of catholicity, or Bodin’s vision of a monarchy, unfettered by custom and tradition, whose sovereignty was indivisible and thus strong enough to ensure peace and religious toleration” (“en el futuro, la elección sería entre la visión de la Liga, a favor de una monarquía limitada, constitucional, cuyas instituciones representativas garantizarían un Estado teocrático basado en el principio de la catolicidad, o la visión de Bodin, a favor de una monarquía liberada de las ataduras de la costumbre y la tradición, cuya soberanía sería indivisible y por lo tanto suficientemente fuerte como para asegurar la paz y la tolerancia religiosa”).

342. Stephen Holmes, “Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty...”, *passim*. Para una crítica aguda a la tesis de Holmes, véase John H. Mansfield, “Comment on Holmes, «Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty and the Privatization of Religion»”, *Nomos. The American Society for Political and Legal Philosophy* 30 (1988), pp. 71-77. Sobre las diferencias que en la época existían entre los conceptos de tolerancia y concordia, véase Mario Turchetti, “Religious Concord and Political Tolerance...”, pp. 15-25.

343. Andrea Suggi, *Sovranità e armonia*, p. 65.

344. Para Bodin, el orden político siempre era una realidad intrínsecamente frágil. De allí la suprema necesidad que existía de cuidarlo y conservarlo por todos los medios posibles. Véase al respecto Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II: La Reforma*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1980 (1978), p. 293.

345. Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 136. Fiel a la tradición platónica, Bodin se reconocía deseoso de instruir a los buenos príncipes y de formar gobernantes sabios. Véase Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, p. 180.

346. Andrea Suggi, *Sovranità e armonia*, p. 55.

virtual o espacio actitudinal que reunía a quienes se sentían predispuestos a sacrificar la unidad doctrinal en pos de la concreción de una paz interior sólida y duradera.³⁴⁷ Gracias al enfrentamiento entre católicos y hugonotes la autoridad secular francesa impulsó la transformación de la idea de paz, que a partir de entonces no fue tanto un don divino, una virtud cristiana o una disposición interior que el hombre debía cultivar, cuanto un concepto central de la ciencia política y el producto de un orden estatal históricamente determinado.³⁴⁸ Cualquiera sea el caso, para funcionar como una comunidad política viable el Estado necesitaba una religión –allí donde la unidad confesional resultaba posible o estaba ya consolidada– o varias en pacífica coexistencia –allí donde la concordia se había quebrado de manera definitiva y la grieta no podía ya suturarse–. Porque en última instancia, el Estado resultaba incapaz de funcionar sin un universo de creencias que fomentaran la obediencia y el respeto a la autoridad y a las jerarquías.³⁴⁹ La brujería, que propiciaba la supresión de todas las religiones existentes, se convertía así en el peor de los flagelos que cualquier príncipe, católico, hereje o pagano, debía combatir. Le iba en ello la supervivencia de su Estado. La brujería era una amenaza política antes que religiosa, un ataque al príncipe antes que a Dios.³⁵⁰

A modo de conclusión: un esquema interpretativo coherente y sofisticado

En la *Démonomanie des sorciers* Bodin imagina al demonio como una criatura ubicada a una inconmensurable distancia de la divinidad, un numen más cercano al trascendente y majestuoso príncipe cósmico del Antiguo Testamento que al dios encarnado y humanado del Nuevo. El diablo es en la cosmología bodiniana un instrumento de la voluntad

347. Edmond M. Beame, “The Politiques and the Historians”, p. 379.

348. Olivier Christin, *La paix de religion*, p. 173.

349. La idea de que la religión es el fundamento de todo Estado aparece ya en un texto temprano, la mencionada *Oratio de instituendo in republica iuventute* de 1559. Véase Paul Lawrence Rose, “Two Problems of Bodin’s Religious Biography”, p. 461.

350. Para Bodin la brujería era una traición contra Dios antes que contra la Iglesia o la fe católicas. Véase Jonathan L. Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 114.

divina, que jamás realiza acción alguna sin la correspondiente orden, plácet o permiso divino. Satán no debía ser temido. Su poder disminuía con el paso del tiempo. ¿Por qué entonces perseguir a la brujería y castigarla con una brutalidad tan feroz? Porque los brujos eran seres humanos con absoluta libertad, que a conciencia y con pleno conocimiento elegían al demonio y a los valores perversos que representaba, rechazando a la divinidad y a sus elevados mandatos supremos. Dios permitía que la maldad persistiese por los beneficiosos resultados que podía derivar de ella. Pero esta tolerancia no debía confundirse con beneplácito. El Supremo Hacedor continuaba odiando al mal. Por ello, quienes lo elegían haciendo gala de su libre arbitrio debían sufrir el peor de los castigos. Si los magistrados no sancionaban a la brujería, sufrirían las represalias de un Dios que aborrece la maldad y a quienes la eligen libremente, y que entonces otorgaría nuevas autorizaciones al demonio para que continuara dañando al colectivo humano. Satán cumplía estas misiones disfrutando del perjuicio que provocaba según la inclinación perversa de su voluntad caída. Pero las intenciones de la fuerza superior que lo dejaba hacer, o que incluso lo comisionaba, eran muy diferentes: una utilización instrumental de la depravación, convertida por obra y gracia de una Providencia que escribía derecho en renglones torcidos, en una herramienta más a disposición del Creador para orientar la historia hacia el triunfo final de la bondad absoluta. Por ello Bodin creía firmemente que las Guerras de Religión eran un castigo que Dios infligía a una Francia que no perseguía la maldad con suficiente convicción y dureza.³⁵¹ El exterminio de la brujería aparecía como una de las estrategias más eficientes para acelerar el fin de la guerra civil.³⁵² Reformando la moral y las costumbres de la comunidad, renovación que tenía en la extirpación de la maldad de los brujos uno de sus objetivos primordiales, los franceses conseguirían que la divinidad retrajese la cadena con la que el demonio se hallaba atado por el cuello, para que así cesasen las calamidades que afectaban al Reino, entre las cuales la guerra intestina por causas religiosas ocupaba el primer lugar.

351. Maxime Préaud, “La *Démonomanie des sorciers*, fille de la *République*”, p. 424.

352. Cesare Vasoli, “Riflessioni su *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin”, p. 166.

Pero la brujería también debía ser sancionada por un segundo motivo: porque su mera existencia amenazaba con destruir toda forma y expresión de religiosidad humana, socavando con ello, de hecho tornando inviable, la existencia del Estado y de la familia patriarcal. La religión infunde en los hombres una sumisión reverencial y la obligación de respetar las normas establecidas, las jerarquías sociales y los mandatos de la autoridad constituida. El demonio instaba a sus seguidores a adoptar la actitud exactamente contraria, expediente necesario para que las brujas aceptaran cometer el interminable listado de crímenes horrendos que se les atribuía. El triunfo del demonio y la persistencia de la brujería hubieran supuesto, pues, un mundo abandonado a la ira de Dios, carente de gobierno y de magistrados civiles, sumido en el más espantoso caos, en el más irreductible desorden, en un radical estado de anomia en el cual los seres humanos no tendrían ya barrera alguna para dar rienda suelta a sus pulsiones violentas, una pesadilla que el jurista Bodin deseaba alejar lo más posible del mundo real. Este y no otro era el objetivo de la polémica *Démonomanie des sorciers*, publicada en Francia en medio de las perturbaciones generadas por una interminable serie de guerras religiosas de brutalidad inaudita. En función de lo dicho, queda claro que el Estado moderno, antes que el demonio, Dios o cualquier iglesia, era el tema central del tratado demonológico más célebre y exitoso publicado en Europa después del icónico *Malleus maleficarum* de 1486.

Jean Bodin
De la démonomanie des sorciers

Paris, Jacques du Puys,
1587
Livre seconde, ff. 35v-131r

*Traducción del segundo libro completo del francés al
castellano por Fabián Alejandro Campagne*

LIBRO SEGUNDO SOBRE LA MAGIA EN GENERAL Y SUS ESPECIES

Capítulo primero

La palabra “magia” es persa, y significa ciencia de las cosas divinas y naturales. “Mago” no significa otra cosa que filósofo. Sin embargo, así como la filosofía fue adulterada por los sofistas y la sabiduría, que es un don de Dios, lo fue por la impiedad y la idolatría de los paganos, también la magia se convirtió en brujería diabólica. Cabe presumir que la palabra persa es hebrea, pues *mygm*, *maghin*, significa el que murmura, dado que así hablan cuando se dirigen al diablo o realizan conjuros. El primero que fue ministro de Satán para publicitar esta impiedad en Persia fue Zoroastro, quien actuó disimulado bajo un manto de piedad, como el diablo tiene costumbre de hacer. Pues los hombres bien nacidos siempre sienten horror por las maldades. Plinio,¹ en el libro xxx, capítulo 1, habla así: “Magica fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe, plurimisque seculis valuit: auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa, in unam se redegit. Nam et medicina nemo dubitabit, ita blandissimis promissis addidisse vires religionis ad quas maxime caligat humanum genus: deinde miscuisse artes mathematicas”.² Por ello Jámblico,³ Proclo,⁴ Plotino,⁵ Porfirio⁶ y el emperador Juliano el Apóstata⁷ definieron a la magia como la invocación de demonios buenos. Y a la

1. Plinio el Viejo († 79 d.C.).

2. “La fraudulentísima arte mágica rige en todo el orbe terrestre desde hace muchos siglos. No hay que admirarse de la enorme autoridad que ha conseguido, dado que fusionó en una sola tres artes que poseen un gran poder sobre la mente humana. Nadie duda de que nació de la medicina y que, luego, a las más atractivas promesas sumó la fuerza de la religión que oscurece en extremo al género humano, para finalmente sumar el arte matemático”.

3. Jámblico († c. 320/330).

4. Proclo († 485 d.C.).

5. Plotino († 270 d.C.).

6. Porfirio († c. 301/305 d.C.).

7. Flavio Claudio Juliano, también conocido como Juliano II o Juliano el Apóstata († 363).

goëtia [γοητεία ἀπὸ τῶν γοῶν καὶ θρηνῶν περὶ τοῦς τάφους],⁸ que ellos reprobaban, como invocación de malos espíritus, utilizada por quienes van de noche a los sepulcros a desenterrar a los muertos y a invocar espíritus. Por ello, el brujo ciego que fue ahorcado en París en 1574, que acusó a ciento cincuenta o más [cómplices], le dijo a un gentilhombre, quien a su vez me lo transmitió a mí, que solo deseaba mostrarle la magia blanca y no la negra. Lo mismo escribió León el Africano respecto de las brujas de África, que invocan demonios blancos.⁹ Vemos también que en los libros del gran doctor en el arte diabólico, a quien no voy a nombrar porque deseo que su impiedad quede enterrada para siempre, al principio solo habla de física y de filosofía, de la virtud oculta de las aguas, plantas, animales y metales, y luego de los números y de los astros.¹⁰ Pero en el cuarto libro, que es la clave, que él había prometido [publicar] pero que fue dado a la luz por sus discípulos brujos, mezcla su veneno diabólico con caracteres y nombres de diablos y espíritus, y con su invocación. Avicena¹¹ y Algazel¹² caen en el mismo error cuando dicen que todo lo que llevan a cabo los brujos tiene causas naturales, que es la verdadera manera de seducir a los espíritus gentiles y de atraerlos a toda clase de brujerías, como en situaciones similares se ha dicho de los espíritus familiares, llamados demonios blancos en África, sibilas entre los griegos, sibilas blancas en Alemania y *fées* en Francia. Quiero advertir a los lectores para que no se dejen confundir por la apariencia de estas bellas palabras. No puede ser posible lo que escribe este buen doctor, a saber, que cada planeta, incluso cada estrella, tiene su demonio bueno y su demonio malo, pues no hay diablos en el Cielo y todo el mal está encerrado en el mundo elemental, que no es más que una pequeña partícula de este gran mundo, que está separado del cielo de la luna por más de cincuenta

8. Los textos entre corchetes que aparecen en cursivas corresponden a notas al margen de la obra original, mientras que el resto de los textos entre corchetes son aclaraciones del traductor

9. Al-Hasan ibn Muhammad al-Wazzan al-Fasi, también conocido como León el Africano († 1554).

10. Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim († 1535).

11. Ibn-Sīnā, también conocido como Avicena († 1037).

12. Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, también conocido como Al-Gazhali o Algazel († 1111).

mil leguas. Todos los teólogos y filósofos están de acuerdo en que cada [astro] tiene su inteligencia o ángel que lo mueve. Pero aun aceptando que cada estrella también posea su inteligencia, no hallaremos ni un solo filósofo que diga que hay malos espíritus en el Cielo y menos aún que dos espíritus contrarios son capaces de ponerse de acuerdo en su accionar, aunque se trate del movimiento invariable e inmutable de los cuerpos celestes. Así sucede con el hombre, que tiene libertad de hacer el bien o el mal, pero que en ocasiones es agitado por el espíritu maligno cuando se vuelca hacia el mal y en ocasiones por el bueno cuando retorna a Dios. Más aún, ¿cómo es posible invocar al ángel bueno o al demonio blanco de los planetas sin cometer una maldita idolatría, adorando o al planeta o a su demonio o a ambos a la vez, sobre todo tomando en cuenta la clase de sacrificios ordenados por este gentil maestro, que utiliza la piedra, la planta, el animal, el número, el carácter, el metal, el aspecto y el tiempo propio de cada planeta, junto con sus cantos, himnos e invocaciones? ¿De dónde si no, más que de estas idolatrías, han salido las supersticiones de Baal, que es el Sol, y de Apolo y de la Luna, reina de los cielos, llamada así por Jeremías [*Hierem.* 23]? Dios jura en Jeremías que destruirá a fuego y sangre, por medio de pestes y hambrunas, a todos los que adoraren a la reina del cielo, a quien los pueblos del norte llaman y adoran bajo un nombre masculino, como hacen aún los alemanes siguiendo la antigua superstición de sus padres, que pensaban que las mujeres debían estar sometidas a sus amos y por ello llamaban a la luna en masculino. Como creía el emperador Caracalla y también Spartiano.¹³

Todo esto es para responder a Jámblico, a Proclo, a Porfirio y demás maestros doctores en diabolología, que han introducido a diez millones de hombres en su impiedad, diciendo que es necesario unir todo. Es decir, por medio de las criaturas elementales atraer a las estrellas y a los planetas, por medio de los astros atraer a sus demonios y luego a los ángeles y a los dioses celestes menores, para finalmente tener acceso a Dios. Sin embargo, todos estos hermosos mediadores no atraen sino a Satán. Y por esta causa el artículo 26 de la determinación de la Sorbona del año 1398 ha cortado y condenado la impiedad de quienes sostienen que el poder y la virtud de las inteligencias celestes descienden hasta

13. Aelio Spartiano (seudónimo de un autor desconocido de fines del siglo IV).

el alma, así como el poder de las luces y los cuerpos celestes desciende hasta los cuerpos. Pero también hay que condenar como una impiedad detestable que cada estrella tenga un demonio malvado. Ya el filósofo Afrodisia rechazó este error, como también lo hicieron Porfirio, Proclo y Jámblico.¹⁴ Por esta causa, Virgilio dice que Juno prohibió a Alecto volar hasta el Cielo.¹⁵ Pero algunos, con la mejor intención, ayunaban y realizaban sacrificios a los demonios buenos y a otros pequeños dioses y semidioses, mezclando a Hércules, Baco, Apolo, Esculapio, Abraham, Orfeo y Jesucristo, como hacía Alejandro Severo según leemos en Spartiano. Es por ello que Dios en su ley tantas veces repitió que no se debe adorar a otro que no sea Él. Pues la palabra hebrea *thistaneh*, que está en el Decálogo, y la caldea *tisgur*, que es toda una, no significan otra cosa que inclinarse, lo que los latinos llaman adorar. *Galli*, dice Plinio, *adorando dexteram ad osculum referunt, totumque corpus circumagunt, quod in laevum fecisse religiosius esse putant*, es decir que los franceses inclinan el cuerpo haciendo una reverencia o adoran y besan la mano derecha, pensando que es un mal presagio girar hacia la izquierda.¹⁶ Dios, previendo que los paganos se dirigirían en primer lugar a las estrellas y a los planetas antes que a otras criaturas, lo prohibió muy expresamente bajo pena de muerte. Más aún, prohibió [*Exod.* 20. c.] ponerle escalones a sus altares para ascender hasta ellos, con el fin de llegar directamente, sin subir por los escalones que los platónicos, los pitagóricos y otros utilizaban. Cabe notar con atención que el mandamiento de no hacer escalones para subir hasta el altar de Dios es ubicado a continuación del Decálogo y en el mismo capítulo, en el que no se mencionan, ni brevemente ni en extenso, templos o altares. Lo que demuestra claramente que no debe entenderse solamente como algo referido a las piedras.

Para mostrar la impiedad de esta bella magia blanca, digamos que quienes querían servirse de ella para gozar y obtener lo que deseaban llevaban consigo la efigie de un planeta, forjada con las solemnidades

14. Alejandro de Afrodisia († mediados del siglo III).

15. Publio Virgilio Marón († 19 a.C.).

16. “Los galos creen que para saludar a los dioses hay que llevarse la mano derecha a la boca e inclinar el cuerpo hacia la derecha, porque piensan que es más religioso que inclinarse hacia la izquierda”.

prescriptas, algo que quiero especialmente subrayar, pues he visto a grandes señores e incluso a personajes reputados divertirse con estas impiedades. Incluso uno de los más grandes príncipes de la cristiandad, que no es necesario nombrar aquí, recibió una imagen de Júpiter confeccionada siguiendo los principios de la teúrgia, que llevaba siempre consigo para que su poder nunca decayera. La imagen se encontró colgando de su cuello tras su muerte, que fue miserable. Este príncipe tenía también un brujo napolitano, al que llamaba su Conservador, a quien otorgaba un salario de doscientas libras. Ahora bien, el mandamiento de Dios que dice “No te harás tallar imágenes” usa la palabra hebrea *pessel* (פסל) que significa toda imagen moldeada, tallada, gravada, esculpida. La idolatría de quienes llevan tales imágenes y caracteres es incomparablemente más grave que la de quienes se inclinan ante las imágenes de los dioses que ya mencioné, lo que también está prohibido por la ley de Dios y castigado con la muerte [*Exod.* 20 & 21]. Pero la diferencia con los pitagóricos, académicos y paganos, que usaban estas cosas con la mejor conciencia que tenían, es notable, pues aquellos no eran brujos aunque sí idólatras que pensaban que adoraban a Dios y dignamente lo servían por tales medios. Por el contrario, son brujos quienes conocen la prohibición y saben que el diablo es el autor e inventor de tales maldades, y sin embargo las emplean.

Continuemos, pues, describiendo de la manera más sobria que podamos, los medios ilícitos para guardarse de ellos y para entenderlos mejor cuando tengamos que juzgar a quienes los usan. Tarea en la que pongo gran empeño. Pues mostrar con lujo de detalle los medios y las palabras que usan [los brujos] equivaldría a enseñar lo que en realidad hay que sepultar en un eterno olvido. Con la decisión de pasar rápidamente por las impiedades que se cometen en cada caso no perjudicamos a los ignorantes, a quienes hay que advertir que se cuiden de semejantes peligros, ni a los jueces, que lo que requieren es dejarse instruir sobre tales hechos para no juzgarlos de manera superficial. Más aún en estos tiempos, en los que las ciudades, las aldeas, los campos, los elementos y hasta los niños están infectados por tal veneno, tanto que creo que no podré señalar ni la centésima parte de las impiedades que se cometen, las que por otra parte no quiero conocer, aunque si llegara a enterarme no querré sino extirparlas. De todos modos diré

algunas cosas de lo que leí en muchos procesos que se han llevado a cabo [en los últimos tiempos]. Como que los malos espíritus a cada hora inventan nuevas ciencias, nuevas maldades, como dice el poeta: *tibi nomina mille, mille nocendi artes*, etc.¹⁷ Wier, quien se hace llamar Defensor de los Brujos, no tiene justificación por la extrema impiedad de haber reproducido en su libro las fórmulas más detestables que se puedan imaginar, aunque en apariencia hable de la maldad del diablo y de sus invenciones.¹⁸ Sin embargo las enseña y las pone a la vista de todos, llegando incluso a detallar los caracteres y las palabras que su maestro Agripa no quiso publicar mientras vivió. Por ello yo oculté y escondí tanto como me resultó posible todo lo que debe enterrarse bajo un manto de olvido. Me conformo con que los jueces conozcan lo que merece castigo y los ignorantes no caigan en los lazos que aquel buen Protector [de las brujas] preparó para seducirlos y atraerlos hacia las trampas de Satán.

Los medios que hemos mencionado hasta aquí fueron elegidos por azar. Pero en lo que sigue hay palabras y ciertos movimientos e imágenes que prueban de manera evidente la presencia del espíritu maligno. Como hacer bailar el tamiz, una práctica a la que los antiguos recurrían para muchos propósitos, como podemos ver en Luciano,¹⁹ de quien fue tomado el proverbio “Hablar al tamiz”, es decir, *κοσκίνω μαντεύεσθαι*.²⁰ Teócrito²¹ llama a tal instrumento de adivinanza “tamiz brujo”, en este pasaje: *εἶπε καὶ Ἀγροῖω ταλαθέα, κοσκινόμαντις*.²² Muchos lo practican sin esconderse. Hace unos veinte años yo me hallaba en una de las principales casas de París, y allí vi a un joven que delante de muchas personas honorables movía el tamiz sin tocarlo y sin otro misterio que determinadas palabras en francés, que no voy a reproducir, repitió lo mismo en varias oportunidades. Para mostrar que el espíritu maligno estaba con aquel joven, diré que en su ausencia otra persona quiso hacer

17. “Para ti mil nombres, mil artes dañinas”.

18. Johann Weyer o Wier († 1588).

19. Luciano de Samosata († 181).

20. “Adivinar con una criba o tamiz”.

21. Teócrito († c. 260 a.C.).

22. “Agripa me dijo cosas verdaderas adivinando con el tamiz”.

lo mismo, e incluso pronunció las mismas palabras, y sin embargo nada sucedió. En cuanto a mí, sostengo que se trata de una impiedad. En primer lugar, porque es blasfemar contra Dios jurar por otro [*Deuter. 19. Hier. 5 & 12*], lo que aquel joven hacía. En segundo lugar, se trata de un medio diabólico puesto que no puede producir efectos naturalmente, y por ello está prohibido por la ley divina. Se ve de manera evidente que afirmar que la virtud de las palabras era la que producía el efecto no es sino un engaño diabólico, que los espíritus malvados acostumbran usar para atrapar a los ignorantes y atraerlos poco a poco a su escuela. Incluso Giovanni Pico, príncipe de la Mirándola, escribió [*In Positionibus*] que las palabras bárbaras y desconocidas tienen más poder en la magia que las que son conocidas.²³ Para poner aún más de manifiesto esta práctica impía, digamos que no hay campesino de aldea que ignore la existencia de un determinado verso de los Salmos que no voy a reproducir aquí, que pronunciado mientras se elabora la manteca impide que se coagule. Me viene a la mente un hecho que sucedió estando yo en Chelles, en Valois. Un pequeño lacayo impedía a la dueña del alojamiento elaborar su manteca. Ella lo amenazó con hacerlo azotar para obligarlo a retirar el encantamiento, lo que él hizo diciendo los mismos versos pero en forma invertida. De inmediato la manteca cuajó, algo que la patrona no había podido conseguir durante todo un día de trabajo. Está probado que si arrojamamos azúcar a la manteca, aunque sea en pequeña cantidad, no cuajará. Ello es producto de una antipatía natural. Por el mismo motivo, si un poco de cobre es arrojado a un horno de hierro, impedirá que la pieza se funda, pues queda enteramente reducida a cenizas. Es por ello que los herreros, tras encender el fuego, vigilan que nadie se acerque a la forja por temor a que arrojen cobre en ella.

Ahora bien, cabe preguntarse si resulta lícito pronunciar un pasaje de las Santas Escrituras [para obtener un fin determinado], como recitar un verso de los Salmos antes de acostarnos con el objeto de despertarnos a una hora determinada. El versículo del que hablamos insta a David a rezar y a cantar alabanzas a Dios, y no lo voy a reproducir. Es impío otorgar fuerza alguna a las palabras, a las que solo cabe pronunciar

23. Giovanni Pico della Mirandola († 1494).

con fe. Si se quiere ir más allá, será inevitable introducirse en cosas supersticiosas y malvadas. Para no dejarnos atraer por los brujos, [debo advertir] que sus procedimientos están repletos de bellas oraciones y salmos, del nombre de Jesucristo [al que recurren] para todo propósito, de la Trinidad, de la cruz, de agua bendita, de oraciones del canon de la misa, *gloria in excelsis, omnis spiritus laudet Dominum, a porta inferi, credo videre bona Domini*, etc.²⁴ Es algo muy detestable usar palabras santas en las brujerías.

Lo mismo cabe decir de quienes toman un hacha y la colocan directamente en el plomo, pronunciado ciertas palabras santas o un salmo, y luego enuncian los nombres de aquellos de quienes se sospecha o a quienes se quiere descubrir, pues creen que ante la mención del nombre del culpable el hacha se moverá. Se trata de un arte diabólico que los antiguos llamaban axinomancia [*ἄξινομαντεία*]. Un caso parecido es el de la dactilomancia, con el anillo [*δακτυλιομαντεία*] sobre un vaso de agua, técnica usada por una famosa bruja italiana en París en el año 1562, que acompañaba murmurando no sé qué palabras, y adivinaba en ocasiones por este medio lo que se le preguntaba. Sin embargo, la mayor parte de las veces engañaba a todos. Joachin de Cambrai dice que Girolamo Morone, desde que fue canciller de Milán, tuvo un anillo parlante o, mejor dicho, un diablo, que al final pagó a su maestro haciéndolo expulsar de su puesto.²⁵ Hay quienes llaman a esta clase de adivinación “hidromancia” [*ὕδρομαντεία ex aquis*], y dicen que la dactilomancia se entiende de los anillos donde los brujos llevan a los espíritus que ellos llaman familiares, y que los griegos denominan *δαίμονας παρέδρους*. Esta forma de brujería es de las más antiguas, pues leemos que Exékestos, tirano de los focenses, tenía dos anillos, que cuando golpeaba uno con otro le anunciaban el porvenir. Entre otras cosas, los anillos pronosticaron que el tirano sería asesinado de manera cruel, lo que efectivamente sucedió, pues así es como Satán retribuye a sus buenos súbditos. En cuanto a la hidromancia y a la pegomancia [*πηγομαντεία ex fontibus*] que se llevaban a cabo en las fuentes, se dice que eran practicadas por Numa Pompilio. Pero Varrón

24. “Gloria a Dios en las alturas”, “Alaben al Señor todos los espíritus”, “Desde las puertas del infierno”, “Creo que veré los bienes del Señor”.

25. Joachin de Cambrai (mediados del siglo xvi).

las describe de manera diferente, pues menciona a un niño empleado por los brujos, que en el agua percibió una imagen que pronunció cincuenta versos relativos a la guerra con Mitrídates, que todavía no había estallado.²⁶ Cabe dudar también qué era la aeromancia [*ἀέρομαντεία*]. Quizás se relacionaba con la ciencia augural que adivinaba por la disposición del aire. En cuanto a lo que se llamaba alfitomancia [*ἀλφίτομαντεία*] o aleuromancia [*ἀλευρομαντεία*], era un tipo de adivinación por medio de la harina, de la cual habla Jámblico [*Lib 3. ca. 12*] pero sin mayores comentarios. También habla de la litomancia [*λιθομαντεία ex lapide*], adivinación a través de las piedras, que tampoco explica. Yo ya me he referido a ella con anterioridad al interpretar el pasaje de la ley de Dios que prohíbe adorar a la piedra de la imaginación, que parece que era una piedra pulida con la exacta forma de un espejo, para imaginar y adivinar. También podría llamarse adivinación al procedimiento que busca respuestas por medio de una piedra amatista que se porta en el dedo, llamada *אֵלֶם*, *ajlâmâh* en hebreo, y arabesco, por la propiedad natural que posee de inducir al sueño, pues el artículo *ל* es arabesco, mientras que el resto de la voz hebrea significa sueño. Cabe mencionar también la adivinación a través del laurel, que llamamos “dafnomancia” [*δαφνομαντεία a lauro*], pues se trata de la planta dedicada antiguamente a Apolo, que también se decía que hace soñar y que tiene gran poder en la magia, creencia compartida por el académico Proclo. Concuerdo en que hace soñar como toda planta odorífera y todos los vapores. Pero tengo para mí que se trataría de algo ilícito y diabólico en caso de que se lo use para conocer la verdad de las cosas. Pues sería recurrir a una criatura y dejar aparte al Creador en cuestiones de adivinación, algo que está estrictamente prohibido. El mismo juicio cabe hacer de la cefaleonomancia [*κεφαλεονομαντεία ex asini capite*], que es la adivinación a través de la cabeza de un asno. No he leído en ningún lado cómo se hacía, pero creo que la práctica se originó en Egipto. Pues vemos en Josefo²⁷ que Apión el Gramático,²⁸ embajador ante el emperador Calígula, solía calumniar a los judíos acusándolos de haber guardado en el templo de Dios una cabeza

26. Marco Terencio Varrón († 27 a.C.).

27. Flavio Josefo († 101 d.C.).

28. Apión († 45/48 d.C.).

de asno. La piromancia y la capnomancia [*πυρομαντεία, καπνομαντεία fumees*] eran formas de adivinación que se hacían por medio del fuego y por el humo de ciertas semillas. Esta forma de adivinar es más diabólica que las precedentes, pues recurría a una fumigación o incensamiento para entregar el sujeto y su cuerpo al espíritu maligno. Por medio de esta práctica muchos ignorantes son engañados por los brujos, quienes dicen que se trata de magia blanca. De ella hay que guardarse más que de la misma peste. En cuanto a la rabdomancia [*ραβδομαντεία*], la he visto practicar en Toulouse por parte de un médico que murmuraba por lo bajo algunas palabras, para que los dos extremos de una varilla se unieran. Pero no pudo conseguir ningún resultado, responsabilizando por ello a la falta de fe de los presentes. Quienes realizaban esta práctica solían tomar dos pequeños terrones de tierra, que colgaban al cuello para sanar de la fiebre cuartana. Nada de esto posee valor alguno, pues son encantamientos por medio de palabras que no se pueden hacer sin la asistencia de Satán. En cuanto a la xilomancia [*χυλομαντεία a ligno*], un doctor hebreo la menciona en un libro en el que reproduce los seiscientos trece mandamientos de Dios, y dice que se practicaba en Eslavonia con pequeños fragmentos de madera. No sé qué era esto y me sería imposible explicarlo. Tomás de Aquino [*Thomas 2.2. dist. 95 & 26. q. 4. igitur et q. 5. nec mirum, & 26. q. 1. & Gasp. Peuser*] se refirió a muchas [formas de adivinación], y sin embargo no cubrió ni la centésima parte de estas.²⁹ De todos modos, lo que yo he dicho alcanza para juzgar situaciones similares en las que se utilicen palabras secretas o caracteres que se apliquen junto con los simples. En el momento adecuado diremos si la palabra puede tener algún efecto sin ninguna otra acción.

Ahora bien, de todas estas inmundicias ninguna es más frecuente y perniciosa que el impedimento que se lanza contra quienes han contraído matrimonio, conocido como *lier l'esguillette*.³⁰ Los antiguos latinos decían *vaecordiam iniicere*.³¹ Hasta los niños practican este arte con impunidad y licencia, y por lo tanto nadie se esconde ni lo oculta, e incluso hay quienes alardean de practicarlo. No se trata de cosa nueva,

29. Santo Tomás de Aquino († 1274).

30. "Atar el cordón".

31. "Sembrar discordia".

pues leemos en Heródoto [*Lib. 2*] que el rey de Egipto Amasis fue ligado y de esa forma se vio impedido de conocer a su mujer Laodicea, hasta que el cordón fue desatado por medio de encantamientos y plegarias solemnes.³² En forma similar las concubinas de Teodorico usaron estas ataduras contra Hermamberg, como leemos en la *Vida de Clotario*, 2, de Paulo Emilio.³³ Los filósofos epicúreos se burlan de estas maravillas, pero quedan atónitos ante estas ataduras de cordones que se realizan en todos lados y para las que jamás han podido hallar algún remedio natural. Por ello, en el canon [33. q. 8. 1] se dice lo siguiente: *Si per sortiarias, et maleficas artes, occulto, sed nunquam iniusto Dei iudicio permittente, et Diabolo praeparante, concubitus non sequitur, ad Deum per humilem confessionem est recurrendum*.³⁴ De este pasaje podemos extraer cuatro o cinco cosas notables. Primero, que el coito puede impedirse por medio del arte maléfico, algo en lo que concuerdan los teólogos e incluso Tomás de Aquino sobre el cuarto libro de las *Sentencias*, distinción 24, donde está escrito que un hombre puede estar ligado para una mujer y no para las otras. Vemos lo mismo en el último capítulo de *De Frigidis*. En segundo lugar, que este maleficio sucede por un secreto pero siempre justo juicio de Dios, que lo permite. Tercero, que el diablo es quien prepara todo esto. Cuarto, [para vencerlo] hay que recurrir a Dios por medio de ayunos y oraciones. Este último punto es muy importante, pues es una impiedad buscar desligarse por medios diabólicos, como muchos hacen. Pues ello es recurrir al diablo y a las supersticiones diabólicas. Más extraño aún es que los niños pequeños, que no tienen ningún conocimiento de las brujerías, usen estas ligaduras diciendo ciertas palabras y atando los cordones. A menudo oí decir a Riolé, lugarteniente general de Blois, que una mujer en la iglesia había descubierto a un niño pequeño atando unos cordones debajo de su sombrero mientras un casamiento estaba celebrándose. El niño, así descubierto, huyó. Hubo allí otro condenado a muerte por haber impedido por medio de estas ataduras tres matrimonios que se realizaron

32. Heródoto de Halicarnaso († 425 a.C.).

33. Paulo Emilio de Verona († 1529).

34. "Si como producto de encantamientos y artes maléficas, permitiéndolo Dios por un designio oculto pero nunca injusto, y con intervención del demonio, el coito no puede tener lugar, se debe recurrir a Dios por medio de una humilde confesión".

durante la misa, pronunciando ciertas palabras que no voy a reproducir aquí. Esta persona también confesó haber asistido a las asambleas y a los sacrificios de los brujos, donde adoró al diablo con apariencia de cabrón. Todo ello lo confesó sin que fuera necesario recurrir a la tortura. Se llamaba Abel de la Ruë y fue ejecutado en 1582 por decisión de la corte. Estando yo en Poitiers como sustituto del procurador del rey en los *Grands Jours*, año de 1567, me acercaron algunos procesos contra brujos. Cuando me puse a compartir con la dueña de la posada en que yo me albergaba, damisela de buena reputación, algunos hechos relativos a estos procesos, y en presencia de otro huésped, Jacques de Beauvais, notario del Parlamento de París, aquella comenzó a discurrir, como persona muy instruida en el tema, sobre la atadura de los cordones, sosteniendo que existen más de cincuenta maneras de hacerlo. Una es para incapacitar solo al hombre casado. Otra para impedir solo a la mujer casada con el fin de que la persona, perturbada por la impotencia de su parte, cometa adulterio con otros. Ella decía también que solo los hombres pueden ser ligados. También afirmaba que se podía ligar a alguien por un día, por un año o para siempre, o por lo menos mientras la atadura continuara y nadie la desatara. Una clase especial de ligadura provoca que una persona ame a otra que sin embargo lo odia a muerte. Otra, que dos personas se amen ardientemente y que sin embargo cuando se aproximan comiencen a rasguñarse y a golpearse con furia. De hecho, estando en Toulouse me dijeron que habían vivido allí un hombre y una mujer [en tales circunstancias], que sin embargo tras tres años se unieron y tuvieron hijos hermosos. Lo más extraño que la dueña del albergue nos dijo fue que mientras el cordón permanece atado pueden verse sobre él como pequeños tumores o verrugas, que son, según ella, las marcas de los niños que podrían haber sido procreados si las personas no hubieran estado ligadas. También decía que un tipo de atadura impedía la procreación pero no el coito. Creía que existen personas a las que resulta imposible ligar y que algunos pueden ser ligados antes del matrimonio y también después de su consumación, aunque más difícilmente. Pasando a otro tema, la misma mujer nos dijo que se podía impedir que las personas orinaran, lo que llamaban *cheviller*, una práctica que provoca la muerte de muchos. Conozco el caso de un pobre joven que estuvo a punto de perder la vida [por este motivo], hasta que quien lo había maleficiado levantó el impedimento,

haciéndolo orinar en público para burlarse de él. Poco después de este episodio el brujo murió furibundo y rabioso. La anfitriona nos recitó las palabras propias de cada ligadura, que no son griegas, hebreas, latinas, francesas, españolas ni italianas. Yo creo que tampoco retienen nada de otras lenguas. La mujer también nos señaló qué características debe tener el cuero usado, de qué color tiene que ser el cordón, cuántos nudos hay que hacer, en qué momento de la misa y con qué palabras. Ninguno de los doctores que han escrito sobre el título *De frigidis & maleficiatis* tuvieron sobre el tema un conocimiento siquiera cercano al de aquella mujer. Como aquello era común en Poitiers, el juez criminal de Niort, con la simple delación de una recién casada que acusaba a su vecina de haber ligado a su marido, la arrojó a una oscura prisión en el año 1560, amenazándola con que jamás saldría si no desligaba al hombre. Dos días después la prisionera indicó a los esposos que ya podían dormir juntos. Una vez que el juez fue advertido de que los cónyuges quedaron desligados, liberó a la prisionera. Con ello queda demostrado una vez más que ni las palabras ni los cordones producen nada, sino que todo es dirigido y organizado por el artificio y la malicia del diablo, que se apoya en hombres cuya mala voluntad desea ayudar. Parecen relacionarse con ello las palabras latinas de Virgilio, que no repetiré, y el encantamiento que reproduce con la intención de impedir el coito, formado por cuatro palabras en forma de verso. Las que están ahora en uso son por completo bárbaras. Virgilio dice que hay que hacer nueve nudos mientras que nuestros hechiceros solo hacen uno o tres a lo sumo.

Nótese que ni el diablo ni sus ministros brujos tienen el poder de ligar los otros sentidos o de impedir que los hombres beban o coman, como así tampoco afectar otro miembro del hombre más allá de las partes viriles, lo que hacen en Alemania, escondiendo y elevando dentro del vientre las partes pudendas. A propósito de esta cuestión, Sprenger afirma que un hombre, en Spira, creyéndose privado de su miembro viril, se hizo visitar por médicos y cirujanos que no hallaron en él mal alguno ni herida de ninguna clase. Luego de que logró calmar a la bruja a quien había ofendido, su miembro le fue restituido. El mismo autor recoge otra historia, la de un hombre de Ravensburg que tomó a la bruja para estrangularla, obligándola a restituirle el miembro por la fuerza. Todos los hebreos están de acuerdo en que el diablo, con el

permiso de Dios, tiene un gran poder sobre las partes genitales y sobre la concupiscencia. Dicen en sentido alegórico que Satán es transportado por la serpiente. Filón y todos los hebreos afirman que la serpiente, en sentido alegórico, significa voluptuosidad, pues se arrastra sobre el vientre.³⁵ Vemos también en Tobías que un espíritu maligno mató en la noche de bodas a los siete maridos que sucesivamente desposaron a la hija de Raguel. No deberíamos maravillarnos de que el diablo se sirva de esta clase de ataduras, pues en primer lugar ellas impiden la procreación del género humano, al que se esfuerza tanto en exterminar. En segundo lugar, obstaculizan el sagrado lazo de amistad entre el marido y la mujer. En tercer lugar, los que son ligados buscarán cometer adulterio o entregarse a acciones lujuriosas. Se trata, por lo tanto, de una impiedad detestable que merece la muerte, como diremos en su momento.

Y sin embargo, la mayoría de quienes usan estas ataduras no tienen pacto expreso con el diablo y no lo invocan de ninguna manera. Pero es muy cierto que el demonio siempre está con tales personas. Hablemos a continuación de aquellos que invocan al diablo, pues los brujos no son de un solo tipo.

CAPÍTULO II

Sobre las invocaciones tácitas a los espíritus malignos

Las diferencias son muy notorias entre los brujos, algo que es necesario comprender muy bien por la diversidad de castigos que existen. Aquellos de quienes hemos hablado hasta ahora no realizan invocación alguna de malos espíritus. A su vez, entre aquellos de los que hablaremos ahora también las diferencias son grandes. Pues unos usan algunas palabras y misterios sin invocación expresa pero que de todos modos tienden al fin que el espíritu dice o a mostrar la verdad de aquello que se busca. Otros usan invocación expresa.

Los más antiguos asirios y caldeos utilizaban mucho la lecanomanía [*λεκανομαντεία a pelvi*], pues llenaban de agua un cuenco y luego

35. Filón de Alejandría († c. 45).

metían en él cuchillos de oro y plata, y piedras preciosas, que contenían determinados caracteres. Luego de que se pronunciaban ciertas palabras se oía una voz sutil, como un silbido que salía del agua, que daba la respuesta sin invocación expresa. La gastromancia [γαστρομαντεία] se hacía por medio de vasos de vidrio redondos, llenos de agua: tras encender algunos cirios y murmurar ciertas palabras no se oía ninguna voz, sino que se veían las respuestas por medio de marcas y signos. De igual manera, la catoptromancia [κατοπτρομαντεία] se practicaba con espejos, la cristalomancia [κρυσταλλομαντεία], por medio de cristales o vidrios cristalinos. Joachin de Cambrai afirma haber conocido a un burgués de Núremberg que había comprado un anillo de cristal en el cual un niño pequeño veía lo que se le preguntaba. Poco después el comprador comenzó a ser molestado por el diablo. Y entonces destruyó el anillo. Por medio de la catoptromancia, Didio Juliano pudo conocer de qué manera moriría y quién sería su sucesor, según escribe Spartiano. Fue, en efecto, tan odiado por el pueblo que debió soportar todos los indignos insultos que merece un canalla, y finalmente fue asesinado. La onimancia [όνυμαντεία] se hacía frotando la uña o el cristal de ciertas confecciones y diciendo algunas palabras que ignoro. Luego se traía a un niño pequeño, no corrompido, para que viera lo que la persona estaba demandando saber. Fernel, en el libro primero, capítulo 2, de *De abditis*, afirma haber visto un brujo que hacía que se viera en un espejo todo lo que se deseaba saber.³⁶ Yo vi en París a un médico, que no se ocultaba, y que usaba invocaciones de palabras bárbaras y de demonios. El diablo hace creer que ama la virginidad para por ese medio atraer a los hombres de fe desde su más tierna juventud y en parte también para impedir la procreación del género humano. Sin embargo, a las personas a las que ya ha conquistado las incita a prácticas lujuriosas contra natura y a detestables sodomías. La catoptromancia que menciona Pausanias en *In Achaicis* es diferente de la que usan las brujas. Si alguien quería saber si se recuperaría de su enfermedad, metía un espejo en la fuente de Patras, delante del templo de Ceres, y si veía la figura de un muerto, juzgaba que moriría, y si veía un hombre pleno de vida, significaba que se recuperaría.

36. Jean Fernel († 1158).

Obsérvese con detalle cómo el demonio seduce al género humano con tales brujerías. Pues si bien hay personas de bien y con buena conciencia que no aceptarán invocar al demonio ni para salvar sus vidas, a estos el demonio les hace creer que es por la virtud de las palabras, de los caracteres o de los animales, y por este medio seduce a menudo a quienes creen estar muy alertas y advertidos contra él. Incluso Virgilio, que tenía la reputación de ser un gran brujo, dice:

*Carmina vel caelo possunt deducere Lunam:
Carminibus Circe socios mutavit Ulyssis.*³⁷

Y en otro lugar:

*Frigidus in pratis cantando rumpitur anguis, etc.
Atque satas alio vidi traducere messes.*³⁸

Y:

*Haec se carminibus promittit solvere mentes,
Sistere aquam fluviis, et flumina vertere retro.
Nocturnosque ciet manes, mugire videbis
Sub pedibus terram, et descendere montibus ornos.*³⁹

Ovidio se burla, cuando habla de la bruja que decía:⁴⁰

*Cum volui, ripis ipsis mirantibus amnes
In fontes redire suos, concussaue sisto
Stantia concutio cantu freta, nubila pello,*

37. “Los encantamientos del cielo pueden hacer descender la Luna: / Por medio de encantamientos, Circe transformó a los compañeros de Ulises”.

38. “Con encantamientos en el prado quiebra a la frígida serpiente / y mueve de lugar las mieses sembradas”.

39. “Con sus encantamientos asegura que puede liberar las mentes, / Frenar el agua en los ríos, hacer que los astros se muevan en sentido contrario. / Invocar a los manes de la noche / Veréis mugir la tierra bajo sus pies y descender a los olmos de los montes”.

40. Publio Ovidio Nasón (17 d.C.).

*Nubilaque induco, ventos abigoque, vocoque,
Vipereas rumpo verbis, et carmine fauces:
Et sylvas moveo, iubeoque tremiscere montes,
Et mugire solum, manesque exire sepulchris:
Te quoque Luna trago, etc.*⁴¹

Serían cosas muy extrañas si fueran todas verdaderas. Pero los hombres se dejan encantar y fascinar de tal forma que piensan a simple vista que todo es real. Parte de ello es verdadero. De hecho, Murad III, rey de los turcos, en ocasión de la circuncisión de su hijo en 1578, entre los diversos juegos que organizó para el innumerable pueblo reunido incluyó a un hombre que levantó un trozo de madera que ni doce hombres pudieron mover en tierra. Luego lo cargó sobre sus espaldas sin tocarlo con las manos. A continuación, estando acostado en tierra y encadenado por la espalda y los muslos, sostuvo sobre su estómago una enorme piedra que diez hombres apenas habían podido transportar rodando, riéndose de dicha carga, mientras cuatro hombres partían largas piezas de madera sobre su vientre. Quebró con los dientes y las manos una herradura, de modo tal que la mitad quedó en su boca. La parte restante a su vez la partió en dos con la mano. Al tercer golpe quebró un arado. Pasaba su lengua sobre objetos enrojecidos por el fuego. Con sus dientes colocó la montura y el arnés a un caballo, y luego las bridas, todo ello sin emplear las manos. En otra ocasión subió a gran velocidad por una cuerda tendida desde el suelo hasta un lugar muy alto y luego descendió de espaldas. Luego comenzó a saltar sobre la cuerda, apoyándose sobre un pie, sobre los dos, e incluso podía hacer lo mismo montado sobre zancos. Después abrazó la cuerda con sus dos pies y permaneció colgado boca abajo. Luego se enderezó y tornó a subir. Se ató a cada pie seis cimitarras desenvainadas y continuó de esa forma saltando sobre la cuerda. Se vieron también [en aquella celebración] dos hombres. Uno de ellos puso sus pies sobre la silla de su caballo y

41. "Cuando yo lo deseo, los ríos, entre sus asombradas riveras / retornan a sus fuentes / Con mis cantos calmo las aguas agitadas y agito las aguas tranquilas / Disipo y reúno las nubes; ahuyento y llamo a los vientos / Con mis palabras y mis cantos rompo las fauces de las serpientes / Muevo bosques y hago temblar a los montes / Y mugir el suelo, y a los manes hago salir de sus tumbas / A ti también, Luna, atraigo, etc."

recibió en sus brazos a su compañero erguido sobre sus pies. En este estado hicieron correr al caballo a la velocidad del viento y sin embargo los dos se mantuvieron firmes, e incluso el que estaba arriba lanzaba flechas al blanco que tenía su compañero. Los mismos dos hombres unieron dos caballos por sus bridas. Uno de ellos montó, puso uno de sus pies sobre una de las sillas y el otro sobre la restante, manteniéndose como un colgante. Sobre sus brazos cargó a su compañero, parado sobre sus pies. Este último tenía en sus manos un trozo de madera contra el cual el que estaba montado disparaba [flechas] sin fallar, mientras que los dos caballos continuaban corriendo. No caben dudas de que todas estas cosas se realizaron con intervención del demonio, que posee una velocidad y una fuerza increíbles.

Pero también tienen lugar en ocasiones ilusiones de las que el diablo es autor, que no pueden humanamente llevarse a cabo por virtud de palabras, no importa lo que los muy sabios en estas ciencias hayan escrito, pues el diablo es el único autor y ministro de tales ilusiones. No hay argumento más fuerte que el que ya mencioné, que el diablo engaña a los hombres en todas las lenguas por medio de palabras griegas, latinas, bárbaras y desconocidas, diversificando las palabras en distintas naciones para conseguir el mismo efecto. Ello puede verse en los poetas Virgilio y Teócrito, uno griego y el otro latino, y en los médicos Marcelo⁴² y Nicolás,⁴³ y en el mismo Plinio, que recoge muchas palabras usadas en tales imposturas que no guardan semejanza con las usadas por los brujos de nuestro tiempo. Incluso se emplean cruces para todo propósito, y hostias, como se comprobó en el proceso del ciego, ahorcado en París con otros dos convictos, quienes confesaron en 1571 que usaban hostias, cruces y muchas oraciones, que es el colmo de la impiedad. El diablo hace que los brujos utilicen lo que ellos consideran más santo para las cosas más detestables. A mí me parece que no es menos culpable quien se mofa de Júpiter y blasfema contra él, creyéndose Dios (como hacía el emperador Calígula), que quien se burla de Dios, que continuamente mira la conciencia y la voluntad de los hombres.

42. Marcellus Empiricus († principios del siglo v d.C.).

43. Nicolaus probablemente remita a Nicolaus Rheginus (c. † 1345), aunque también otros dos médicos renacentistas tuvieron similar nombre de pila: Nicolaus Pol († 1532) y Nicolaus Leonicens († 1524).

Tanto es así que el primero, que fue llamado Scevola, creyendo que mataba a Porsena, rey de los etruscos, mató a su lugarteniente, y no por ello fue menos culpable que si hubiera matado al rey. Es, entonces, el objetivo y la intención del diablo arrancar del corazón de los hombres no solo la verdadera religión sino también toda conciencia y temor de obrar mal, y hacer creer a los simples que no es él sino la fuerza de las palabras la que actúa.

Al respecto quizás se dirá que la cábala, que es la filosofía de los hebreos, concede fuerza a las palabras y caracteres. Como podemos ver en Reuchlin,⁴⁴ en Galatino⁴⁵ y en las posiciones cabalistas de Pico. Yo digo que la cábala tiene dos partes. Una es llamada de *beroschit*, es decir, *in principio*, que es la primera palabra de la Biblia. Y esta es la verdadera física y filosofía natural, que revela al gran opífice del mundo y a las cosas secretas cubiertas bajo alegorías, y que retoma las opiniones de otros filósofos contrarios a la ley de Dios. La segunda parte [de la cábala], que es elevada y difícil, se llama de la *mercana*, es decir, de la carroza, por la visión de Ezequiel, que expresa la majestad de Dios acompañado por sus ángeles. Sin embargo, deleita al intelecto en admiración y contemplación del mundo inteligible, que los hebreos llaman aguas supracelestes, y la física llama aguas inferiores. Vemos en los profetas y en la ley de Dios que existen grandes y bellos secretos de las obras divinas escondidos bajo las alegorías de la Biblia, como se puede leer en Filón, León Hebreo,⁴⁶ Orígenes⁴⁷ y Salomón,⁴⁸ que las observaron de cerca, y que los personajes santos y los profetas han transmitido de boca en boca. Pero ellos no especularon de manera tan curiosa ni realizaron sutiles consideraciones sobre las cláusulas, las palabras, las sílabas y las letras, hasta el punto de alcanzar los puntos y las figuras de cada uno, como después harán los últimos judíos, que de manera maravillosa y sutil estudiaron el gran nombre de Dios, al que descompusieron en setenta y dos nombres y otros tantos ángeles. También hacen sutiles afirmaciones sobre los números

44. Johannes Reuchlin († 1522).

45. Pietro Colonna Galatino († 1540).

46. Judah Abravanel, también conocido como León Hebreo († 1521).

47. Orígenes de Alejandría († 254).

48. Salomón (c. † 931/928 a.C.).

transportados al condado de Benevento, que es el más bello dominio del papa, bajo un gran nogal, donde había infinidad de brujos que bebían y comían. Allí comenzó a actuar como los otros. Hasta que pidió en varias oportunidades sal, por la que los diablos sienten horror. Finalmente se le llevó sal, y entonces el hombre en su lengua italiana dijo *Laudato sia Dio, pure venusto questo sale*, alabado sea Dios porque la sal ha llegado. Tan pronto como el nombre de Dios fue proferido toda la compañía de diablos y de brujos, y todas sus viandas, se desvanecieron, convirtiéndose en nada. Solo permaneció el pobre hombre desnudo, quien debió retornar a su país a cien leguas de allí mendigando su pan. Una vez de regreso acusó a su mujer, que fue quemada viva tras confesar la verdad y acusar a muchas otras, que también fueron convictas y quemadas. Lo que prueba que el efecto de las maravillas no reside en las figuras, caracteres, sílabas o palabras sino en el temor a Dios. Y que el diablo, para cubrir sus imposturas, pone al servicio de su acción palabras, caracteres y hostias consagradas. Hemos dicho que los diablos sienten horror por la sal. La razón es muy simple: la sal es la marca de eternidad y pureza, pues no se pudre ni corrompe jamás y preserva a las cosas de la corrupción y putrefacción. El diablo, por su parte, no busca sino la corrupción y disolución de las criaturas, así como Dios busca la generación. Por ello se ordena en la ley de Dios poner sal sobre la mesa del santuario y en general en todos los sacrificios [*Levitici. 2*]. Me parece que Platón, que tomó de los hebreos este mandato, dice que la sal es amada por los dioses.⁵⁰ Por el contrario, por la ley de Dios está prohibido utilizar miel o vino en los sacrificios como hacen los paganos, para significar que se debe rezar a Dios sin adulación, sino con discreción, prudencia y sobriedad. Por ello se abusan quienes piensan que la mujer de Lot [*Gen. 19*] fue convertida en estatua de sal, pues en la manera de hablar de los hebreos, que conocían los bellos secretos de la naturaleza, estatua de sal quería decir estatua perpetua. En la ley de Dios leemos [*Numer. 18*]: Yo haré contigo una alianza de sal, es decir, perpetua. Si la propiedad de los caracteres o figuras de los nombres de Dios tuvieran el mismo efecto, las brujas no los utilizarían en sus invocaciones ni en sus libros, que están repletos de ellos. Así concluimos que la cábala, es decir [*In libris qui inscribuntur, capita patrum, aut. פרקי אבות saepe legitur Moses accepit, quae*

50. Platón († 348/347 a.C.).

tamen scripta in libris Mosis nusquam reperiuntur], la sabiduría recibida de Dios por medio de sus ángeles y profetas de boca en boca, no consiste en caracteres o figuras, lo que provocó que muchos la culparan, como sucede con todas las cosas buenas de las que se abusa. Sino que consiste en la secreta inteligencia de las maravillas de Dios cubiertas debajo de alegorías todo a lo largo de la Santa Escritura.

Pues no hay casi propósito ni mandamiento que no posea doble sentido y en ocasiones tres. Por ejemplo, el mandamiento [*Levit. 13 & 14*], dirigido a los sacerdotes, de encerrar al leproso cuando [la enfermedad] comienza, ni bien se percibe la menor llaga, y que cada siete días se lo visite hasta que esté sano o bien termine todo cubierto de lepra de la cabeza a los pies. La Escritura dice, por lo tanto, que hay que liberarlo si está limpio. Pero si tiene alguna parte de la carne viva, es necesario apartarlo para que no frecuente a otras personas. Filón Hebreo se asombra de este mandato político del cual interpreta el sentido moral y dice, según me parece, que el que no tiene algún conocimiento de Dios ni sentimiento hacia Él no puede corromper a los otros. Pero aquel que tiene algún sentimiento por la ley de Dios y la verdad, y sin embargo es depravado por sus opiniones malvadas, es muy peligroso, pues bajo la apariencia de religión mezcla el veneno de la impiedad, como hacen los brujos con los nombres de Dios. Más allá del sentido político que está escrito en la ley de Dios y del sentido moral, al que se refiere Filón, hay un bello secreto de la naturaleza al que nadie se ha referido, y es que toda cosa que se corrompe infecta al aire y a todo lo que se le aproxima, hasta que la corrupción se vuelve perfecta, lo que Teofrasto [*in libro περὶ οσμών*] en el *Libro de los olores* resume en tres palabras, πᾶν σαπρὸν κακῶδές, *quidquid corrumpitur foedum exhalat odorem*.⁵¹ Como el huevo, que es tan agradable y bueno, como testimonia Horacio llamándolo *antiquas regum delicias*,⁵² pero que si comienza a empollarse y a corromperse resulta hediondo, e infecta el aire hasta que la corrupción sea perfecta y el pollo nazca.⁵³ Y más aún, el basilico y la lavanda, que los antiguos llamaban *nardus celtica*, pues crece natural-

51. "Cualquier cosa que se corrompe exhala un olor repulsivo".

52. "Antiguas delicias de los reyes".

53. Quinto Horacio Flaco († 8 a.C.).

mente en muchas regiones de Francia, principalmente en Languedoc, si resulta cubierta y aplastada, comienza a corromperse y a oler de manera muy desagradable. Pero si se la deja corromper por completo, produce un aceite precioso, de agradable fragancia. Así, la semilla corrompida, si se mantiene en dicho estado, provoca chancros, abscesos y viruelas extrañas. De la misma forma, la sangre de los leprosos está muy infectada cuando se corrompe, hasta que la masa de sangre enteramente cambia. Mientras se está transformando resulta muy peligroso acercarse a los leprosos. Pero una vez que el cambio se produjo, el peligro cesa. Este es el sentido natural de la ley. En ocasiones solo existe el sentido histórico, como cuando se dice que Moisés contó al pueblo, y cosas similares. En ocasiones solo tenemos el sentido secreto, como cuando en Eclesiastés 10 se dice: Guárdate de pensar mal o de despreciar al rey en privado, ni de blasfemar contra el sabio en tu lecho, pues el pájaro del cielo puede hacer correr la voz y el pájaro que tiene alas cuenta todo. Pues bien, no existe ave del cielo que sepa los pensamientos [del hombre] o que los comunique. El intérprete caldeo dice que el ángel Raziel se hace oír por todo el mundo y el sacrificador Eli descubrió a todos los habitantes del orbe las cosas que estaban ocultas. He aquí todo lo que dijo. Pero la verdadera interpretación es que el rey representa a Dios en todos los escritos de Salomón. El pájaro representa al diablo, como cuando se dice en Job 28 que la sabiduría no es de las aves del cielo, es decir, de los diablos. O como también cuando se dice que los cuervos del torrente sacarán los ojos a quien maldiga a su padre y a su madre, es decir que los diablos extinguirán la luz de quien se burle de Dios. Naturalmente, el lecho representa el cuerpo donde el espíritu reposa. Pero el pájaro que tiene alas representa al ángel que descubre nuestro pensamiento secreto, como el diablo transmite las palabras. Un caso similar es cuando la ley de Dios ordena⁵⁴ cortar el prepucio de los corazones. Sabemos que no hay prepucio en el corazón, y aunque lo hubiera sería imposible llegar hasta él. Lo que se quiere significar es que hay que arrancar los malos pensamientos, los deseos de venganza, la avaricia y otros vicios. Todo ello sirve para mostrar a los ignorantes que han culpado a la cábala, que Dios nos enseña con toda la claridad

54. "Circuncidate preputia cordium vestrorum".

posible que no debemos detenernos solamente en el sentido literal, pues es cierto lo que dice la Escritura: *Litera occidit, Spiritus autem vivificat*.⁵⁵ Hay un bello pasaje en la ley de Dios [*Exod. ca. 34*] que lo demuestra bastante sin esto, en el que se dice que Moisés, tras descender de la montaña donde había permanecido cuarenta días y sus noches, se puso un velo sobre su rostro para hablar con el pueblo, que se quitaba cuando retornaba para hablar con Dios. Pues el pueblo no podía por mucho tiempo ver su rostro, por la santidad que había adquirido. Más allá del sentido literal, el fragmento quiere decir que el pueblo no podía comprender los secretos y las alegorías presentes en muchos pasajes de la ley de Dios. Por ello se dice que cuando el pueblo pudo observar al descubierto [el rostro de Moisés], logró comprobar cuánto resplandecía. Si nos preguntamos por qué la ley de Dios se contentó con dar claramente a entender lo que hay que cumplir o aquello de lo que se debe huir, sin descubrir los más altos secretos, diremos que hay muchas razones. En primer lugar, para que los hombres se detuvieran a meditar la ley de Dios, para de ese modo grabarla en sus corazones y poco a poco ir descubriendo las maravillas de Dios con admiración. Pues de ordinario vemos que la facilidad provoca que se desprecie la cosa. En segundo lugar, para no disgustar a la gente simple con altos secretos incomprensibles para el pueblo menudo. Y para dar a entender que los mandamientos, tal como cada uno los comprende, alcanzan para obtener la vida eterna. Aquellos que por una obstinación mal fundada culpan a exposiciones como las que abundan en los escritos de San Jerónimo,⁵⁶ San Agustín,⁵⁷ San Basilio⁵⁸ y principalmente Orígenes, y en general en todos los doctores hebreos, injurian a Dios y a todos sus profetas, que nunca hablaron de otro modo. Más aún, los altos escritos de Salomón no son otra cosa que parábolas y alegorías, que él mismo calificó de esa forma expresamente, para dar a conocer a cada uno que no hace falta detenerse en el sentido literal, que los hebreos llaman *sensum passuc*, es decir, el sentido del versículo, de donde los

55. “La letra mata, pero el espíritu vivifica”.

56. San Jerónimo de Estridón († 420).

57. San Agustín de Hipona († 430).

58. San Basilio de Cesárea († 379).

malos latinistas han tomado la expresión *in hoc passu*, y de un verso hicieron un pasaje. Por ello se dice que Salomón tuvo el colmo de la sabiduría, virtud que Dios le concedió como a ningún otro hombre. Y sin embargo para elevar el espíritu de los hombres, que entienden más allá de la letra, dice que la sabiduría de Dios es el fruto que produce el árbol de la vida. Claro que no es un árbol a lo que se refiere el pasaje, como enseñan quienes [están atados] a la letra.

Como ya ha sucedido, estos buenos intérpretes del sentido literal han fabricado un millón de ateos. Toman al pie de la letra la serpiente de la que habla el Génesis, diciendo que las bestias hablaban en aquel tiempo. Como sucedió con un mariscal de Francia, que debatiendo con un reputado prelado al que acababa de oír predicar que Adam había traído la eterna condenación al género humano (a excepción de un grupo reducido de cristianos) por haber comido una manzana, viendo que el prelado no lo contentaba respecto del sentido literal, dijo que muchas querellas estallaban por tan poca cosa. Esta blasfemia permaneció en los oídos de los cortesanos, que hicieron con ella un proverbio, lo que no hubiera sucedido si el encargado de enseñar a los demás hubiera entendido e interpretado sabiamente el pasaje [del Génesis]. A causa del mismo error, Porfirio, en los libros que compuso contra los cristianos, por tomar al pie de la letra el sentido de las expresiones “árbol de la ciencia del bien y del mal” y “árbol que produce el fruto de la vida”, alejó una cantidad infinita de hombres de la verdadera religión, por las absurdas interpretaciones que extrajo del sentido literal, las que dejan de tener sentido si tomamos en cuenta la interpretación divina que Dios enseñó a Moisés y a los profetas de boca en boca, y que vemos en Filón, en León,⁵⁹ en Moisés hijo de Maimón,⁶⁰ en Levi hijo de Yarji,⁶¹ en Orígenes y en otros teólogos hebreos y cristianos. Por ello dice la ley que no solo son inmundas las bestias que no rumian y que no tienen las uñas divididas, sino también quienes no tienen las uñas partidas aunque rumien, lo que Orígenes relaciona con quienes se dedican a

59. Judah ben Isaac Messer León († 1224).

60. Moshé ben Maimón, también conocido como rabí Moisés el Egipcio o Maimónides († 1204).

61. Rabí Shlomo Yarji, también conocido como Rashi o Salomón de Troyes († 1105).

meditar y a contemplar la ley de Dios pero sin hacer distinción entre los sentidos literal y místico, entre el espíritu y la carne. San Jerónimo⁶² llama a Orígenes “el maestro de las Iglesias cristianas” después de los apóstoles, y el primero entre todos los doctores. Así, cuando leemos en la ley de Dios que Faraón mandó matar a los varones perdonando a las hijas, los sabios doctores, más allá del sentido literal que sigue siendo verdadero, interpretan también que Faraón representa al diablo que se esfuerza por matar el intelecto, que es la parte masculina del hombre, dejando solo con vida a la concupiscencia. De manera similar, cuando se dice que Abraham echó a la sierva y a su hijo [Agar e Ismael] obedeciendo al ama Sara, los teólogos cabalistas sabiamente interpretaron que es necesario obedecer a la razón, que es el ama, y expulsar al deseo y al pecado. Cuando se prohíbe cortar los árboles frutales en la guerra también se debe entender que está prohibido matar a la gente virtuosa y a los buenos artesanos. Cuando se dice que se debe cubrir las propias inmundicias con tierra para no infectar el aire, debe entenderse también que el mal resulta más excusable estando cubierto y escondido y que debemos guardarnos cuidadosamente de eventrar nuestra propia villanía, para no dar a nadie mal ejemplo. Cuando se prohíbe presentar a Dios una oveja o un cordero que no sean por completo blancos y sin mancha, también debe interpretarse que es necesario tener el alma pura y limpia para realizar una ofrenda a Dios, que el alma no debe cojear, es decir que debe marchar recta en la ley de Dios. Filón Hebreo resulta admirable en sus interpretaciones por la moral. León y Maimónides lo son en sus interpretaciones por la naturaleza. El libro *Zohar*, que aún no ha sido traducido del caldeo, es admirable por ambos [sentidos].⁶³

Ahora bien, lo mismo que dijimos sobre las predicciones naturales, la astrología y demás ciencias similares, también vale para la cábala: es decir que hay que cuidarse de los abusos que se cometen, de los que ya he hablado. Pues no hay cosa tan santa y sagrada que no pueda ser ensuciada e infectada por Satán y sus seguidores. Pues es una diabólica impostura tomar la Santa Escritura para usarla como encantamientos.

62. *In catalogo scriptorum*.

63. La recopilación, edición y/o autoría del *Zohar* se atribuye a Mosé ben Sem Tob de León, también conocido como Moisés de León († 1305).

Jamás los antiguos hebreos pensaron en ello. Ello dio ocasión a los paganos de calumniar a la palabra de Dios y a la cábala de los hebreos, sobre la cual Plinio, en el libro xxx, capítulo primero, escribe así: *est alia magices factio a Mose et Iochabella Iudaeis pendens*.⁶⁴ Él corrompió la palabra “cábala”, que significa en griego ἀρχόαμα, es decir, ciencia aprendida escuchando, que no se debe poner por escrito כִּיבֵּל, pues estaba prohibido enseñar la cábala de otra forma que no sea de boca en boca, como así tampoco a quienes tuvieran menos de cuarenta años. Pero no se trataba de pronunciar palabras para obrar milagros, como quieren Reuchlin y Galatino, lo que es un abuso. Si se me dice que pronuncie un cierto versículo de los Salmos para despertarme a una hora específica con la intención de rezarle a Dios o de realizar otras buenas acciones, diré entonces que dicha práctica nada puede tener de diabólica. Debo confesar que es la máxima sabiduría levantarse por la mañana para orar. Y quienes ofrecen las primeras plegarias es de creer que recibirán las primeras bendiciones, como hizo Jacob a Esaú. Por esta causa, en toda la Escritura vemos que los profetas se levantan muy temprano para alabar a Dios y consagrarle sus primeras acciones, como dice David: *In matutinis meditabor in te*,⁶⁵ y en otro pasaje: *Exurge psalterium, exurge cythara, exurgam diluculo*.⁶⁶ Y Jeremías: *Misi ad vos Prophetas surgendo mane*.⁶⁷ Parece que en el desierto Dios tuvo como principal preocupación que su pueblo se levantara temprano. Pues tan pronto como el rayo del sol caía sobre el maná, este se esfumaba y de inmediato se licuaba, aun cuando no lo hacía con el fuego. Todo ello, dice Salomón, fue para que se levantaran temprano y agradecieran a Dios. Sin embargo, digo que no es lícito usar la Santa Escritura para dar fuerza a las palabras aunque sea para un fin bueno. Es la conclusión de los teólogos.

Mucho menos debe creerse que los brujos, en virtud de las palabras que pronuncian, tengan poder para destruir el grano y los frutos de la tierra. A pesar de que la Ley de las XII Tablas incluye una expresa prohibición de encantar los frutos: *Qui fruges excantasset, aut qui malum carmen*

64. “Es otra clase de magia valorada por los judíos Moisés y Jocabed”.

65. “En ti meditaré por las mañanas”.

66. “Levántate salterio, levántate cítara, yo me levantaré al alba”.

67. “Temprano por la mañana [les he hablado y les dije:] os envié profetas”.

*incantasset, etc.*⁶⁸ No es que los brujos por medio de sus encantamientos destruyen los frutos, sino que lo hacen con la ayuda de Satán. De igual forma provocan tempestades (como diremos más adelante) y no en virtud de palabras. Pues otro brujo no sabría hacerlo aunque pronunciara las mismas. Me maravilla, no que el pueblo menudo y los ignorantes, sino Catón [*apud Plin. l. 38, c. 2*] dijera que se pueden sanar los miembros dislocados por medio de encantamientos. O que César cada vez que subía a su carro pronunciara tres veces un determinado encantamiento para evitar que volcara [*Idem Plin.*], costumbre que había adoptado porque en una ocasión el carro en que viajaba se había dado vuelta. Y sin embargo, por lo común [César] tenía costumbre de burlarse de tales cosas. M. Servilio Noniano, uno de los primeros senadores de Roma, llevaba en su cuello un papel en el que se hallaban escritas dos letras, P y A, para sanar el mal de los ojos. Si se hubiera tratado de alguna buena raíz o hierba medicinal, que por su fragancia y propiedad natural pudieran curar tales enfermedades, habría [en tal costumbre] cierta apariencia [de verdad], pues por ejemplo es cierto y comprobado que la raíz de la pivonia, que los antiguos llamaban peonia, colgada del cuello, alivia enormemente a los afligidos por el mal caduco. Pero considero, con San Juan Crisóstomo [*Homil. 43. in Matth. c. 23, licet fiant periapta cum inscriptione Agnus Dei, lib. 1 de caeremoniis & distinct. ca. 3, de consecratione*]⁶⁹ y con San Agustín, que colgar un papel del cuello, sin importar lo que tenga escrito o los caracteres empleados, es pura idolatría para los ignorantes y brujería para quienes conocen la prohibición y prestan su fe y confianza a pesar de ello. Pues incluso es idolatría atribuir a las hierbas, plantas, animales y minerales, la fuerza de sanar, si por el mismo medio no se pronuncia una alabanza a Dios. Por este motivo los hebreos dicen que el rey Ezequías hizo quemar el libro en el que Salomón había vertido la virtud y propiedades de todos los animales, plantas, piedras, hierbas y metales, a fin de que por tal medio los hombres no fueran inducidos a la idolatría. Como en un caso similar hizo quemar la serpiente de cobre traída del desierto, que el pueblo simple adoraba. Con más razón se debe juzgar idólatrico prestar fe a las palabras y caracteres que no han sido creados por Dios como las

68. “Quien encante los frutos, o quien pronuncie malos encantamientos, etcétera”.

69. “Es lícito confeccionar amuletos con la inscripción *Agnus Dei*”.

demás criaturas, sino inventados por los hombres o por los malos espíritus. Pues no solo es idolatría sino también pura brujería. Yo llamo idolatría, con San Agustín y todos los teólogos antiguos y modernos, [a todo lo que implica] desviarse del Creador [orientándose] a las criaturas. Ellos usan estas palabras: *aversio a Creatore ad creaturam*.⁷⁰ Vemos también que las palabras jamás tienen éxito en la consecución de un efecto si el nombre no pone en ellas su confianza. Entonces Satán, siempre en estado de vigilia, interviene y por un tiempo sana la idolatría para finalmente volverlo brujo perfecto, como diremos más adelante. Quizás se dirá que la voz, la palabra de Dios, las dos tablas escritas por su mano, son obras tuyas, como el sol, la luna y el cielo, y en consecuencia poseen fuerza natural. Es la creencia del príncipe de la Mirándola y de Reuchlin. Pero yo digo que tales palabras no tienen fuerza sino en relación con el efecto para el que Dios las ha pronunciado y gravado con sus dedos, y no para provocar una tempestad o el buen tiempo u otra cosa, sino para dar la vida eterna a quien las ponga en ejecución, como se dice *Hoc fac & vives*.⁷¹ Pero las palabras de los hombres o de Satán no tienen más fuerza que las frutas en una pintura o las estatuas y demás cosas artificiales. Satán recibe este poder de Dios para usarlo contra los paganos e idólatras infieles y contra quienes desprecian a Dios, realizando abusos bajo el velo de estas palabras e incluso de aquellas que no se comprenden, *quia*, dice Plinio, *minorem fidem homines adhibent iis, quae intelligunt*.⁷² Por ello Galeno, en el sexto *Libro de sus Fármacos simples*, rechaza y culpa a Xenócrates Afrodisio y a un tal Pánfilo por usurpar [el papel de] los médicos con tales imposturas.⁷³ Plinio en el libro xxviii, en los siete primeros capítulos, incluye gran cantidad de tales estupideces. Y si bien dice que los más sabios se burlan [de estas creencias y prácticas], agrega luego que Teofrasto, Catón y César les concedían fe, al menos en lo que respecta a ciertas enfermedades.

Es cosa extraña que toda la antigüedad ha reconocido el encantamiento de serpientes. De hecho David compara a la persona despreciable con

70. "Apartarse del Creador por las criaturas".

71. "Haz esto y vivirás".

72. "Porque los hombres conceden menos fe a aquello que comprenden".

73. Galeno de Pérgamo († c. 200/215).

el áspid, que cierra sus orejas por temor a oír la voz del encantador, que encanta finamente. Pero de ordinario los encantadores mueren a manos de las serpientes. Por ello Salomón dice que nadie debe tener piedad de un brujo muerto por uno de tales animales. De hecho, frente a todo el pueblo un brujo de Salzburgo reunió en un foso a todas las serpientes halladas en una legua a la redonda y las mató, menos a una que era muy grande y que saltó sobre él provocándole la muerte. Con lo cual parece que [lo que atrajo a las serpientes] no fue la palabra *hypokindox*, como dice Teofrasto Paracelso, maestro brujo, tal como se lee en sus escritos, ni otras palabras del salmo 91, ni la virtud de cualquier palabra que se diga.⁷⁴ Pues ¿cómo hubieran podido las serpientes en una legua a la redonda oír la voz de un solo hombre? Más aún las que estaban escondidas en lo profundo de la tierra. Aristóteles, al final de su *Libro de las maravillas*, dice que había una bruja en Tena, ciudad de Tesalia, que encantaba al basilisco. Era en realidad el diablo [quien conseguía dicho efecto], pues tiene costumbre de recompensar así la lealtad de sus súbditos y servidores. Por ello, el canon *Nec mirum*, xxvi, q. v y San Agustín afirman que los brujos por la fuerza de sus encantamientos y oraciones infectan y matan a los hombres (siempre, se entiende, por obra y ministerio del diablo). Pues mil veces experimentamos que las palabras pronunciadas por alguien que no es brujo no producen efecto alguno. Y si llega a suceder en cosas ligeras que las palabras parecen tener efecto, como en las ataduras, se debe aseverar que los diablos, que son quienes las hacen, también son ministros de la voluntad de quien quiere realizar determinada maldad y la ejecutan para empujarlo a mayores maleficios e impiedades.

CAPÍTULO III

Sobre las invocaciones expresas de malos espíritus

Quienes piensan que obran correctamente invocando al espíritu maligno para pedirle consejo, opinión, consuelo o ayuda, pensando que es Dios (como muchos aún lo hacen en las Indias Occidentales y más aún

74. Theophrastus Bombast von Hohenheim, también conocido como Teofrasto Paracelso († 1541).

en las Orientales, donde adoran a una imagen del diablo –con cuernos y ojos ardientes, rostro muy horrible, las fauces entreabiertas, los pies y las manos con forma de garra, como si fuera un grifo, y las manos repletas de pequeñas imágenes– devota y religiosamente venerada por el pueblo, que le ofrece grandes dones como los mercaderes comunes cuentan en la historia de los españoles, como también se hacía en tiempos de los antiguos paganos), no son más brujos que los que adoran al Sol, a la Luna o a otras criaturas. En todo caso, bien podríamos decir que son idólatras. Dejo librado al juicio de Dios si la buena conciencia de estos idólatras le resulta grata. Pues es demasiado pretender conocer los secretos de Dios, como hacen los que han destinado a la perdición eterna a Sócrates, Foción o Arístides el Justo, como si hubiera que contarlos entre los brujos más detestables, pues les aplican la misma pena. La ley de Dios [*Deut.* 15] dice que hay que discernir el castigo tomando en consideración la gravedad del delito. Ahora bien, aquellos que entre los antiguos paganos conocían la diferencia entre espíritus buenos y malos, y para concretar sus designios no solo ofrecían a sus hijos como sacrificio sino que cometían actos lujuriosos, sodomías y otras suciedades abominables contrarias a la recta razón natural que Dios ha gravado en nuestras almas, no solo son idólatras sino también brujos. Todos los filósofos y legisladores condenaron a estos hombres.

Es por ello que Dios dice a su pueblo [*Deut.* 18] que borró de la Tierra a los amorreos y a otros que practicaban tales brujerías, y que por decisión del Senado romano fueron suprimidas en Roma y en toda Italia las bacanales, por las brujerías, acciones lujuriosas y homicidios execrables que por la noche se cometían cuando se las celebraba. Satán hace todo lo que puede para subyugar a los hombres y alejarlos de la adoración del Dios verdadero. Pues al ser Dios invisible, los hombres, viendo la belleza admirable del sol y el curso, la virtud y los extraños movimientos de los cuerpos celestes, fácilmente se ven inducidos a alabar o a ofrecer plegarias al Sol, a la Luna, luego a Júpiter y a los demás astros. Dado que Noé le había enseñado a sus hijos a ofrecer sacrificios a Dios en cualquier lugar, resultó sencillo desviar los votos hacia el sol, la luna y demás planetas. Abraham fue testigo de estas prácticas en Caldea y las condenó. Al igual que Filón, Josefo y Moisés Maimónides. Por ello Dios lo hizo salir de Caldea, para conservar en él y en su posteridad la verdadera marca de la Iglesia. Luego de que Satán consiguiera que [los hombres] comenzaran

a adorar a los cuerpos celestes, poco a poco los indujo a hacer lo mismo con los elementos, en primer lugar el fuego, al que todos los pueblos tienen en gran reverencia. Y luego la Tierra, como madre y procreadora de los hombres y de todos los bienes, sin mirar más alto, evitando dirigir el vuelo de la contemplación intelectual hacia Dios, autor y creador de todas las cosas. Tras los elementos pasaron a [adorar] a otras criaturas, y en especial como dioses a los creadores del pan y del vino, llamados Ceres y Baco. Los egipcios comenzaron a adorar al buey –en tanto se trata del animal más útil que existe en el mundo– bajo el nombre de Apis. Satán, para reforzar esta creencia, a menudo aparecía con apariencia de buey. Por ello cuando el animal moría lanzaban grandes gemidos. Incluso los israelitas, en cuyos corazones quedó gravada la superstición de Apis, para representar al Dios que los había liberado de Egipto hicieron un becerro fundido, pensando que el Dios del Cielo y de la Tierra que ellos adoraban se podía representar con la apariencia de dicho animal. Sin embargo Dios, bajo amenaza de muerte, les había prohibido [*Exodi 20. Ubi scribitur non facietis me vel mecum Deos argenteos, nec deos aureos facietis vobis*]⁷⁵ que le dieran forma ni figura alguna. Por este motivo se desató su ira e impuso un severo castigo. Pero Satán fue más allá, como dice Salomón [*In lib. Sap.*]: pues los grandes príncipes, cuando perdían a los hijos a los que amaban ardientemente, los hacían pintar o esculpir, y los conservaban preciosamente, besándolos con frecuencia y reverenciándolos, como se dice del mismo Augusto, que saliendo del Capitolio besaba [*Suetonius in Augusto*] la imagen de su pequeño sobrino muerto, representado con la apariencia de Cupido. Se dice algo similar de otros príncipes. Leemos en Heródoto que en lo más alto de la torre de Babilonia se encontraba un templo dedicado a Belo, rey de Asiria, al que llamamos Júpiter. Una vez que los asirios y los caldeos comenzaron con esto e impusieron su monarquía sobre todos los pueblos de Asia y gran parte de África, sus sacrificios y supersticiones se difundieron y observaron por todo el Imperio, cuyo tamaño maravillaba, pues comprendía ciento veintisiete provincias o gobernaciones, de las cuales Egipto era una [de las principales], de un tamaño dos veces mayor que el Reino de Francia. De Egipto [estas idola-

75. “Donde está escrito: no me fabricaréis ni mezclaréis conmigo dioses de plata ni haréis para vosotros dioses de oro”.

trías] pasaron a Grecia. Por esta causa Dios, hablando en Isaías, considera abominable a Babilonia, porque difundió sus brujerías y supersticiones entre todos los pueblos. Porfirio en *Ad Boethum*, Teoderico [*In lib. de curatione Graecarum affectionum*] y Jámblico están de acuerdo en que todas las supersticiones antiguas nos llegaron desde Caldea.⁷⁶ Vemos que los griegos deificaron a sus primeros reyes y princesas, como de manera similar los romanos lo hicieron con Rómulo y luego con los emperadores. Luego de que los partidarios de César hicieron creer que el cometa que se avistó después de su muerte era su alma, se continuó por dicha vía y se hizo lo mismo con Augusto, a quien el pretor numerio Ático juró delante del pueblo haber visto subir al cielo. Por ello fue recompensado con diez mil escudos, que le concedió Livia, la viuda de Augusto. Tras él, Tiberio fue deificado por medio de ceremonias descriptas por Dion⁷⁷ y Plutarco.⁷⁸ Una vez que los hombres comenzaron a ser deificados se forjó un número infinito de dioses. La cifra no fue inferior a los treinta y seis mil, como señalaron los antiguos, amén de los dioses a los que llamaban manes, los espíritus de los padres, madres y demás parientes a quienes adoraban, a quienes ofrecían sacrificios y en cuyas sepulturas comían. Contra ellos habla la Escritura, detestando esta perversión, donde dice: *Et comederunt sacrificia mortuorum*.⁷⁹

Bajo la sombra de tales sacrificios comenzaron a invocar a las almas de los muertos, lo que se llama necromancia [*νεκρομαντεία*], quizás una de las primeras y más antiguas brujerías. Vemos en Isaías cómo se detestaba esta impiedad. Nadie, dice en el capítulo octavo, pedirá consejo a los muertos para los vivos. Con ello se relaciona lo que Cicerón escribió en la primera de las *Tusculunas*, diciendo que era costumbre dormir en el templo Psicomantium para saber la verdad.⁸⁰ También el emperador Juliano, calumniador de los cristianos, decía que ellos iban a dormir a los sepulcros para conocer la verdad sobre las almas que se veían en las tumbas. Por el mismo motivo se realizaban los sacrificios

76. Teodoreto de Ciro († c. 460).

77. Dion Casio († 235 d.C.).

78. Plutarco de Queronea († 120 d.C.).

79. “Y comieron los sacrificios ofrecidos a los muertos”.

80. Marco Tulio Cicerón († 43 a.C.).

que se llamaban *silicernia quia silentes manes viderunt sacrificium illud*, que era el festín que se le ofrecía a los muertos.⁸¹ También para aplacarlos, lo que se hacía por devoción y no por necromancia, que incluía una invocación y declaración por parte de quien conjuraba que jamás llamaría a las almas o perturbaría su reposo. Vemos en Lucano que la bruja Ericto, queriendo saber por necromancia si Pompeyo saldría victorioso, hizo esta declaración.⁸² Saúl, queriendo saber el resultado de [la que iba a ser] su última batalla contra los filisteos, pidió el consejo de la bruja de Endor, que invocó a Samuel o a su imagen, que solo ella veía, pues Saúl nada podía percibir. Samuel le preguntó por qué perturbaban su descanso. Luego le dijo [a Saúl] que Dios lo había abandonado, que él era su enemigo, que su reino había sido entregado a David, y que por no haber obedecido a Dios él y sus hijos estarían con él [con Samuel] al día siguiente. Sé muy bien que algunos teólogos consideran que era el diablo y no Samuel. Pero una gran parte piensa lo contrario. El texto del Eclesiástico, capítulo cuarenta y seis, incluye, entre las alabanzas dirigidas a Samuel, haber profetizado después de su muerte, prediciendo la muerte del rey y la victoria de los filisteos. Justino Mártir es de la misma opinión.⁸³ Y el rabino Saedias, Ajías y casi todos los judíos.⁸⁴ Obsérvese también con atención que la respuesta dada a Saúl por la imagen de Samuel, que según dicen era el diablo, incluyó en cinco oportunidades el gran nombre de Dios יהוה, ante el cual los diablos experimentan terror con solo oírlo. Por ello no puedo aceptar la opinión del Rabino David Kimhi sobre este pasaje.⁸⁵ Ni la de Tertuliano en el libro *Sobre el alma*.⁸⁶ Ni la de San Agustín, que sostuvo que se trataba del diablo y no acepta lo contrario. Ubicar a Saúl entre los condenados por no haber matado al rey Amalec y a todos los prisioneros con su ganado, desobedeciendo la orden de Dios (la única razón por la que Dios se indispuso con él, como se acepta en

81. "Sulicernia, porque los manes silenciosos veían dicho sacrificio".

82. Marco Anneo Lucano († 65 d.C.).

83. San Justino Mártir († 165).

84. Saadías ben Yosef al-Fayumi († 942).

85. Rabbi David Kimhi († 1235).

86. Quinto Tertuliano († c. 220/230).

la Escritura Santa [*Sam. c. 28*]), es pretender penetrar profundamente en el juicio divino, más aún si tomamos en consideración que el rey fue efectivamente castigado por esta falta el tiempo que le restó de vida. Fue intensamente afligido por Satán, que lo inducía a un extremo furor. Su posteridad fue además privada de la Corona. San Pablo, en la *primera Epístola a los Corintios*, capítulo quince, aconseja desterrar de la Iglesia a quien cometió incesto, para que de ese modo, habiendo sido su cuerpo entregado a Satán para que lo afligiese, pudiera salvar su alma el Día del Juicio, con lo cual se relaciona lo que dice Samuel, *cras mecum eris*, es decir, mañana estarás conmigo, luego de que hubiera sido afligido con justicia y abandonado por Dios por su desobediencia en relación con los amalecitas y sus bestias. De manera similar, en el *Primer Libro de los Reyes*, capítulo trece, se narra que al profeta enviado a Jeroboam le fue dicho que no sería enterrado en el sepulcro de sus padres por haber tomado un refrigerio en Samaria, violando la prohibición al respecto. Poco después un león lo mató. La bestia, sin embargo, custodió su cuerpo sin dañarlo y también a su asno, hasta que se lo llevaron para enterrarlo. De lo cual se deduce de manera evidente que Dios no condenó el alma del profeta por aquella desobediencia, dado que no permitió que su cadáver fuera devorado por el león. Dejando toda condena al juicio de Dios, se puede aceptar que Él da a conocer su voluntad a través de los brujos y de los malvados y no solo por medio de los elegidos. Como vemos en el caso de los sueños de Nabucodonosor, de Faraón y de Balaam. Es lo que entienden los teólogos respecto del pasaje del Evangelio donde se dice: *Expedit unum hominem mori pro populo*, expresión que fue siempre considerada como una profecía salida de la boca de Caifás.⁸⁷ Por todo ello puede decirse que Dios permitió que Samuel volviera para profetizar después de su muerte la ruina de Saúl y de su Estado.

Me he enterado, gracias al *Monsieur* de Noailles, abad de l'Isle y actualmente embajador en Constantinopla, y a un gentilhomme polaco llamado Pruinski, que fue embajador en Francia, que uno de los grandes reyes de la cristiandad, queriendo saber cuál sería el devenir de su Estado, mandó llamar a un dominico nigromante, quien dijo misa, y tras

87. "Conviene que un solo hombre muera por el pueblo".

haber consagrado la hostia hizo cortar la cabeza de un niño de diez años, primogénito, que había sido preparado para tal efecto. De inmediato hizo colocar la cabeza sobre la hostia. Luego, diciendo ciertas palabras y empleando algunos caracteres que no es necesario reproducir aquí, preguntó lo que deseaba saber. La cabeza solo respondió dos palabras: *Vim patior*.⁸⁸ De inmediato el rey montó en cólera, gritando sin cesar: “Alejen de mí esta cabeza”. Así murió rabiando. Esta historia se tiene por cierta e indudable en todo el reino en el que el hecho sucedió, aun cuando solo cinco personas fueron testigos de ello. Una historia similar se cuenta del emperador Teodorico, quien mandó cortar la cabeza de [el papa] Símaco. Poco después, mientras estaba sentado a la mesa le sirvieron la cabeza de un gran pescado y en ella creyó ver la cabeza de Símaco. Sufrió un ataque de furia y murió poco después. Hallamos otra historia similar en Flegón: una cabeza, tras ser cortada del cuerpo predijo a los etolios las calamidades y guerras que poco después sufrirían.⁸⁹ Si esto sucedió así, ¿quién puede dudar de que fue Dios quien puso en boca del niño asesinado aquellas palabras, pues el pequeño no sabía ni griego ni latín, considerando además la rápida venganza con la que fue castigada tan execrable maldad? A menos que se quiera decir que fue el espíritu del niño o su ángel los que hablaron para atormentar al rey y vengar el ultraje, pues cuanto más inocente es la sangre, más grande es la venganza. Vemos que es una impiedad execrable tomar a una persona inocente, de sexo masculino y primogénita (pues Dios [*omne primogenitum aperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*])⁹⁰ en su ley santifica a los primeros nacidos), y sacrificarla al diablo para conocer las cosas futuras. No se trata de una impiedad nueva sino muy antigua, como lo señala Elías Levita, que en su lengua hebrea lo llama *teraphim*.⁹¹ Dice que se ponía una cabeza sangrante sobre una cuchilla de oro con el nombre del *daemon* y algunos caracteres que no voy a mencionar. Luego se lo adoraba diciendo determinadas palabras que no diré ni escribiré como he resuelto hacer. De todos modos, es

88. “Padezco violencia”.

89. Flegón de Trales (siglo II d.C.).

90. “Todos los primogénitos que abren la matriz serán llamados santos por el Señor”.

91. Elías Levita Bajur († 1549).

necesario que se sepa cuán grande es la impiedad de estos hombres malditos, para cuidarse de ellos a conciencia.

Existe otra forma de necromancia de la que habla Tomás de Aquino: cuando se estipula que alguien que va a morir, tras su fallecimiento, retorne para traer noticias sobre su Estado. Como sucedió con Guerin, abogado del rey en Provenza, que prometió a su mujer que si moría retornaría para advertirle. Tan pronto como fue ahorcado en París, su esposa, estando en Provenza, percibió vivamente impresa en su mano la imagen de su marido muerto, que una infinidad de otras personas también vieron. El hecho se confirmó en presencia del rey Enrique II. Pero a fin de que se huya de esta impiedad debo decir que tengo para mí que se trató de Satán.

Sé muy bien que los antiguos creían que las almas de los asesinados a menudo buscaban vengarse de sus asesinos. Leemos en Plutarco que Pausanias, rey de Lacedemonia, estando en Constantinopla recibió como presente una joven damisela. Dado que era muy niña tuvo vergüenza de irse con él. Una vez que todos se hubieron retirado, ella entró en la habitación a la noche y apagó las luces, lo que provocó que Pausanias se despertara sobresaltado. Creyendo que querían matarlo en la penumbra, tomó su daga y mató a la doncella sin saber de quién se trataba. A partir de entonces, y hasta su muerte, Pausanias fue incesantemente atormentado por un espíritu, que como él mismo reconocía se parecía a la doncella. En 1569 conocí a un joven prisionero que había matado a su mujer en un rapto de ira. Solicitó gracia y le fue concedida. Sin embargo, el joven se quejaba de que no tenía reposo, pues todas las noches era golpeado por su esposa muerta. Sabemos, sin embargo, que esto no le sucede a todos los asesinos. Hay quienes creen que si la persona que muere no lo hace con apetito de venganza, [el acoso] no tendrá lugar de ninguna manera. Es muy conocida la historia de Atenodoro en Plinio el Joven: un homicida de muchas personas fue descubierto por un espíritu. Hace pocos años, una mujer fue ejecutada por orden del Parlamento de Bretaña tras haber confesado el asesinato de su marido, a quien había enterrado en su casa. El lugar exacto fue señalado por un espectro que se asemejaba al difunto, que se le apareció a su hermano cuando este entraba en la casa de la viuda, esfumándose una vez que llegaron al lugar en el que estaba enterrado el cadáver. Pausanias *in Atticis* dice que cien años después de la batalla de Maratón, quienes pasaban por el lugar aún podían oír el sonido de

las armas, de los caballos y de los arneses de los combatientes. Toda la antigüedad sostuvo, y Platón lo escribió en el libro primero de *Las Leyes*, que las almas de los asesinados a menudo persiguen a los asesinos. Algo que Marsilio Ficino,⁹² en el decimosexto libro de *Sobre la inmortalidad del alma*, capítulo 5, así como Lucrecio⁹³ y Virgilio en el 4 de la *Eneida*, consideran verdadero. También los jueces han demostrado, gracias a infinidad de procesos, que cuando el asesino pasa sobre el cuerpo del muerto sin tocarlo súbitamente la herida comienza a sangrar. Muchos doctores en derecho civil y canónico están de acuerdo sobre este punto [*Paris deputeo in syndicat verbo tortura. Hippoli. consil. 24. nu. 2. vol. 1. et consil. 90. nu. 3. et consil. 91. nu. 4. et 100. nu. 4. et consil. 110. nu. 4. vol. 2. Angel. in tractat. de homicidio. 10. de Nevisa in sylva. nupt. ver cadaver. Boerius densione. 169. nu. 1*], y toman esta presunción como un argumento y sospecha violenta contra el acusado, suficiente para aplicarle tormento. Con frecuencia los homicidios se resolvieron gracias a este procedimiento. Plutarco lo afirma respecto de Damon, y Suetonio, de Calígula.⁹⁴ Ellos dicen que el alma que no ha dejado este mundo a disgusto o que al menos no se ha entregado a pasiones bestiales, no sigue más al cuerpo muerto, como aquel que ha vivido a la manera de las bestias, de quienes habla Horacio diciendo: *Et affigit humo divinae particulam aurae*, es decir, que une la parte divina a la parte terrestre. Y decían que tales almas son buscadas por los nigromantes y los brujos que rondan por las noches las sepulturas y comen la carne de los cadáveres, como en Tesalia, donde vivían brujas que buscaban por todos lados cuerpos muertos, y si a estos no se los custodiaba con diligencia luego se los encontraba roídos en la nariz, la boca, los ojos y otras partes [*Apuleius in Asino aureo*].

Lo que yo creo en realidad es que el diablo induce a los brujos a semejante maldad haciéndoles creer que son ellos los que atraen las almas por tales medios, y por ello los griegos lo llamaban nigromante [*ψυχαγωγία*] ψυχάγωγόν, como quien diría el que atrae el alma. Leemos en Glicus que el emperador Basilio se hizo representar por medio de la nigromancia a su hijo muerto, a quien abrazó, y luego [la aparición] se

92. Marsilio Ficino († 1499).

93. Tito Lucrecio Caro († c. 55 a.C.).

94. Suetonio († c. 125/130 d.C.).

desvaneció.⁹⁵ En Tesalia y en Arcadia esto era común y se hacía públicamente. Fue allí que Pompeyo quiso saber de boca de la bruja Ericto, por arte de nigromancia, el resultado de la batalla de Farsalia, en la que fue vencido a pesar de que se le dijo lo contrario, como les sucede con frecuencia a todos los que recurren a estos procedimientos. Por ello Cicerón reprocha a Vatínio la práctica de la nigromancia y los detestables sacrificios de niños, *quae tanta pravitas te tenuit? Quis tantus furor? Ut cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manes mactare soleas, etc.*⁹⁶ Hasta no hace mucho tiempo, según nuestros padres guardan memoria, cuando se deseaba públicamente canonizar a quienes tenían reputación de santos, se leía de noche cierto libro repleto de invocaciones. Se lo llamaba *Grimorio* y se lo consideraba secreto. Nada de esto puede juzgarse como santo o bien intencionado. Considero, por el contrario, que la nigromancia es un arte maldita. También lo es hacer preguntas al diablo, padre de la mentira, para que revele el paradero de cosas ocultas o datos sobre la salud de las personas. Nicéforo describe en el libro 3, capítulo 23, una detestable nigromancia, que consistió en invocar las almas de dos obispos arrianos para que vinieran a firmar los decretos del Concilio de Nicea, algo que no habían querido hacer en vida.⁹⁷ Pues la mayor parte de estas almas, que los nigrománticos creen atraer por medio de sacrificios, no son otra cosa que diablos. Como se comprobó durante el proceso de Abel de la Ruë, quien estando como franciscano en Meaux abrió un grimorio que se encontraba en la sacristía. Tan pronto como comenzó a leer, el diablo se hizo presente y le preguntó qué lo había incitado a leer dicho libro. Entonces Satán tomó posesión del mencionado Abel y lo trasladó al pie de una horca. Por ello, quienes poseen cabezas de muertos, si no son médicos o cirujanos, de ordinario ejercen el oficio de nigromantes, como dice Joaquín Camerario, que afirma haber visto hace no mucho tiempo a alguien que hacía hablar al diablo a través

95. Juan Glycas, patriarca de Constantinopla con el nombre de Juan XIII († c. 1320/1330).

96. “¿Qué maldad, qué furor te condujeron a entregarte a ritos nunca vistos y perversos, a invocar a las almas del infierno, a aplacar a los manes con entrañas de niños?”

97. Nicéforo de Constantinopla († c. 828/829).

de la cabeza de un muerto.⁹⁸ También hace poco, en la casa de uno de los médicos más ancianos de París un visitante amigo hizo hablar a la cabeza de un muerto, y no se escondió nada.

Dado que las personas bien alimentadas así como los temerosos sentían horror si tenían que visitar por la noche los sepulcros, Satán estableció para ellos otros medios para hacerse adorar. Se introdujo en los cuerpos de quienes iban a los templos, hablando a través de ellos, lo que sucedía de manera ordinaria con las vírgenes, que eran brujas jóvenes propensas a tales impiedades, que ayunaban y rezaban con gran devoción en la caverna de Apolo, donde pasaban la noche (pues, cuánto mayor es la impiedad, más se la recubre con el velo de la religión y la piedad). Luego el diablo entraba en el cuerpo de aquella que había pasado allí la noche y al día siguiente la mujer adivinaba las cosas que se le preguntaban. Las respuestas casi siempre tenían doble sentido. A estas mujeres se las llamaba sacerdotisas pitonisas y también sibilas. Virgilio menciona a la sibila de Cumas que, tras elevar plegarias a Satán en la caverna, experimentaba un fuerte furor, lanzaba espuma por la boca y hablaba en lenguajes desconocidos. Todos decían entonces que el dios había descendido sobre ella. Por ello en la ley de Dios se dice que será lapidada la mujer que tenga espíritu pitónico, que es llamado $\pi\iota\tau\omicron\nu\iota\kappa\omicron\varsigma$, que los setenta intérpretes traducen como $\epsilon\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\iota\mu\nu\theta\omicron\nu\ \eta\ \epsilon\pi\alpha\omicron\iota\delta\omicron\nu$, como si dijéramos hablando desde el vientre o las entrañas, como hacen los brujos con sus botellitas de vidrio y sus recipientes. La versión común es la que se practica a la manera de los griegos, que buscaban [respuestas] en los oráculos pitónicos de Apolo, apodado Pitio [*παρὰ το πυνθάνεσθαι*]. Celio Rodigino dice haber visto hace no mucho tiempo en su país una mujer de baja condición que tenía un espíritu pitónico dentro suyo, que respondía la verdad de las cosas presentes y ocultas hablando a través de sus partes pudendas, aunque con frecuencia mentía en relación con las cosas por venir.⁹⁹ Por algo los oráculos de Apolo en Delos eran muy buscados, pues hablaban con más claridad, y por dicha causa se lo llamaba [*το δηλον*] Delio. San Juan

98. Joaquín Camerario el Viejo († 1574).

99. Coelius Rhodiginus, también conocido como Lodovico Celio Ricchieri o Ludovico de Rovigo († 1525).

Crisóstomo escribió que la sacerdotisa se acostaba en la caverna y así recibía al espíritu pitónico. Una vez que el furor se apoderaba de ella, comenzaba a salirle espuma por la boca. Con frecuencia el demonio hablaba a través de sus partes pudendas y los paganos pensaban que era dios. Orígenes, escribiendo contra el epicúreo Celso, se burla de estos oráculos. También Plutarco, aun cuando era pagano, y por ello dijo que era una locura pensar que Dios entraba en aquellas mujeres, pues con dichas prácticas se difamaba y ensuciaba a la religión y a la divinidad. En cuanto a las sibilas, me remito al juicio de los sabios, como ya he dicho. Aun así creo que Lactancio y todos los que han hecho excesivo caso a los oráculos sibilinos no reparan con cuidado de qué fuente provienen.¹⁰⁰ Pues vemos en Virgilio [*lib. 6. Aeneid*] que la Sibila Cumana, que pasa por ser la más ilustre y famosa, era una de las sacerdotisas pitonisas, es decir, demoníacas. La mayor parte de los oráculos sibilinos no hablan sino de Saturno, Júpiter, Venus y Neptuno. Agreguemos a ello que todas las sibilas eran paganas e infieles y que jamás la Santa Escritura hace referencia a ellas. Jamás fueron recibidas por la Iglesia o aprobadas por concilio alguno, por más que ha habido más de seiscientos. Pero Lactancio, viendo que los paganos no tomaban en cuenta a la Biblia, se esforzó por hacerles comprender su mensaje por medio de las profecías sibilinas, forjadas quizás a voluntad, pues los paganos creían en ellas. Decir que los versos sibilinos son los que han sido impresos y traducidos del griego al latín por Castalion (que comprenden sumariamente toda la historia de la Biblia y ninguna otra cosa) es un abuso muy notorio.¹⁰¹ De hecho, no hallamos en todo Cicerón, Tito Livio, Porfirio, Plutarco o cualquier otro autor griego, ni uno solo de los versos que son atribuidos a las sibilas.¹⁰² En ocasiones se pensó que se obraba bien atrayendo a los paganos a la religión cristiana por cualquier medio que fuera, procedimiento reprobado y justamente condenado, pues no se deben mezclar las profecías inspiradas por la boca de Dios con las profecías sibilinas inspiradas por Satán a los paga-

100. Lactancio († c. 320/325).

101. Sebastián Castellion, originalmente Sébastien Châteillon, latinizado Castalion († 1563).

102. Tito Livio († 17 d.C.).

nos infieles. Aristóteles [*In li. de mundo ad Alexandrum*] se sintió muy confundido buscando la causa de donde procedía dicha adivinación y furor. Finalmente dijo que provenía del vapor de las cavernas, como en la caverna lebadiana o trofoniana, la coriciana, la pitíaca y otras. Pero esta causa no tiene razón de ser. ¿Pues por qué esta caverna más que aquella? Entre un millón [de cuevas] solo en media docena se daban [tales adivinaciones]. Además, tampoco explica por qué los oráculos de estas grutas cesaron cien u ochenta años antes de Cicerón, como leemos en su libro *De divinatione*. Y sin embargo las cavernas en nada habían cambiado. Lo que ha movido a Plutarco [*In li. de oraculorum defectu*] a sostener que los demonios de aquellas cuevas habían muerto. Por otro lado, qué causa aparente existe para que un espíritu entre en el vientre de una mujer y hable desde su estómago estando su boca cerrada, o bien por la boca pero sin utilizar la lengua, o por sus partes pudendas. A menudo la verdad aparecía mezclada con la mentira. Como cuando el oráculo mencionado por Justino Mártir y Eusebio dijo *μουνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἢ δ' ἄρ' Ἑβραῖοι, αὐτογένηθλον ἄνακτα σεβασόμενοι θεὸν ἀγνῶς*, es decir, que solo la sabiduría de los caldeos y la religión de los hebreos adoraron con pureza al Dios eterno.¹⁰³ Dejo los misterios y sacrificios que se hacían para obtener la respuesta, pues los interesados pueden leer al respecto en Diodoro¹⁰⁴ y en Pausanias.¹⁰⁵

En ocasiones el diablo mataba a quienes iban a aquellas cavernas y no preguntaban nada. Por ello Fernel recoge la historia de un brujo que llamó a un demonio, que tras hacerse presente lo mató. Su compañero brujo le preguntó al diablo por qué había hecho aquello y la respuesta fue que [el brujo muerto] no le había formulado ninguna pregunta. Pues Satán quiere que se requiera su ayuda, que le dirijan plegarias y ser adorado por los hombres. Por ello en ocasiones les dice la verdad, para que después crean sus mentiras. Si el diablo no sabe la verdad, hablará por medio de ambigüedades y oscuras referencias. La ley de Dios prohíbe preguntar a nadie más que a Él sobre las cosas futuras, y aclara que no se debe otorgar fe [a las adivinaciones supersticiosas] aun cuando ocurra que

103. Eusebio de Cesárea († c. 340).

104. Diodoro Sículo († c. 30 a.C.).

105. Pausanias († 180 d.C.).

sucede lo que los espíritus malignos y los adivinos profetizan. No porque no sepan muchas cosas, pues los espíritus son llamados δαίμονες cuasi δαῖμονες, como dice Eustacio,¹⁰⁶ es decir, sabios, en el mismo sentido con que los hebreos, maestros de la verdadera lengua natural, los llaman דעניד *idehomin*, del verbo ידע *novit, scivit*.¹⁰⁷ Eusebio dice δαίμονες, *dici* παρὰ τὸ δειμαίνειν,¹⁰⁸ por el miedo que provocan en los hombres a pesar de que estos espíritus son la mayor parte de las veces familiares, y por ello los griegos los llaman δαίμονας παρέδρους.¹⁰⁹ Concluiremos, pues, que en materia de profecía no hay que oír nada que no sea la palabra de Dios o que no esté por completo de acuerdo con ella, aunque el transmisor del mensaje sea un ángel (mucho menos, por supuesto, si quien inspira [la profecía] es Satán). A pesar de que los cristianos saquearon y arrasaron los templos de los paganos, incluso el del mismo Apolo, Satán no dejó de ejercer su poder a través de nuevas idolatrías y brujerías, tan frecuentes ahora como antes o quizás más. Ciertamente es que antiguamente el diablo hacía que los hombres le dirigieran plegarias bajo un manto de religión, mientras que ahora a menudo viene sin que se lo llame y se lanza de manera invisible por todos lados para engañar y arruinar al género humano. El que ni llama ni invoca al espíritu maligno, pero lo recibe una vez que se presenta, no es tan malvado como el que lo llama, le dirige plegarias y lo recibe. Aunque ambos merecen la muerte, pues uno y otro son verdaderos brujos.

No es así el caso de quien no ha invocado ni llamado al demonio pero resulta poseído y asediado por él [*qui s'appellent δαιμονιόληπτοι*], como sucede a menudo en Italia, donde la mayoría de las afectadas son mujeres (los hombres son pocos). A estos hay que atarlos como furiosos y rabiosos. En Roma había unos ochenta y dos en el año 1554. Uno, monje francés de la Orden de San Benito, quiso conjurarlos pero no tuvo éxito. *Monsieur* Barthélemy Faye [*lib. energumen*], consejero del Parlamento, que estaba por entonces en Roma, escribió que los diablos, preguntados por qué se habían apoderado de aquellas personas,

106. Probable referencia a Eustacio de Tesalónica († c. 1195/1198).

107. “Saber, conocer”.

108. “Demonios, llamados así del verbo atemorizar”.

109. “Demonios familiares”.

respondieron que los judíos los habían enviado a los cuerpos de dichas mujeres (que eran por la mayor parte judías) por despecho, como ellos dijeron, luego de que estas hubieran aceptado el bautismo.¹¹⁰ Por dicho motivo, el papa teatino [Paulo IV], que odiaba a los judíos a muerte, quiso desterrarlos, pero se detuvo porque un jesuita manifestó que los hombres no tienen el poder de enviar diablos al cuerpo de otras personas, lo que es muy cierto. Incluso el diablo mismo no tiene este poder si Dios no se lo permite, aunque contando con la permisión divina lo puede hacer. Como quizás sucedió en Alemania en el monasterio de Kentorp, donde los religiosos fueron todos acechados por los malos espíritus. La cocinera, llamada Else Kame, fue considerada responsable. La mujer confesó que era bruja y que a través de plegarias y sacrificios malvados había enviado al diablo al cuerpo de los monjes. Fue quemada. El diablo de Roma que acusó a los judíos, en cambio, no nombró a ninguna persona en particular. Pues bien, es imposible que en una cantidad tan grande de hombres, mujeres y niños, todos fueran culpables. Los posesos hablaban diversas lenguas que jamás habían aprendido. En ocasiones el espíritu maligno hablaba como si la voz saliera del estómago, estando la boca cerrada [στερνομάντεις], a veces con la lengua salida medio pie de la boca y a veces por las partes pudendas [ἐγγαστρίμυθοι]. Respecto de este fenómeno, todos los ateos, que niegan que existan los diablos, permanecen mudos, sin respuesta. Pues aceptan que con la lengua cerrada o inmovilizada no se puede hablar y menos aún por las partes pudendas. Tampoco pueden decir que es la melancolía la que le enseña a hablar griego, hebreo o latín a una mujer que jamás estudió tales lenguas, como vemos en aquellos que son asediados por los malos espíritus. A propósito de ello, Fernel, el primer experto en medicina de su tiempo, escribió en el capítulo dieciséis de *De abditis rerum causis* que vio a un joven ignorante y furioso que hablaba griego. Fernel considera que estaba poseído por un espíritu maligno. Hubo en París un joven bachiller en medicina que dijo que la melancolía bien podía enseñar a hablar griego, hebreo u otras lenguas, y osó decirlo en dicha ciudad. La asamblea le respondió con una prolongada risa. Algunos son ligados por el diablo y resulta

110. Barthélemy Faye († 1581).

imposible liberarlos a menos que se rompa o quiebre la atadura. De hecho, hubo en Mesnil, cerca de Dammartin, una mujer, *Madame Rosse*, que desde la edad de ocho años comenzó a ser asediada por el maligno espíritu, que la ataba en ocasiones a un árbol, al pie de la cama, al comedero del establo o bien le ataba las dos manos, una sobre la otra, con una cuerda, una rama de sauce, la cola de un caballo o hilo. Y ello sucedía tan a menudo y tan rápido que muchas veces los ojos no podían captar los movimientos con los que se hacía. La joven fue llevada a París en 1552. El doctor Picard y otros teólogos la vieron e hicieron todo lo que sabían para liberarla. Pero no consiguieron nada. El médico Houllier, burlándose de los teólogos, dijo desde el comienzo que se trataba de una enfermedad melancólica. Pero luego fue testigo del hecho, que ocurrió delante de sus ojos y de una infinita cantidad de personas, en el que la joven, mientras se encontraba entre dos o tres mujeres, súbitamente apareció con sus dos manos atadas de forma que solo fue posible desatarla cortando el lazo. El médico aceptó, entonces, que se trataba de un espíritu maligno. Nadie percibía nada que no fuera la joven, que contó que cuando el espíritu se acercaba para atarla lo que ella veía era una nube blanca.

Cuando las brujas y los brujos confiesan la cópula carnal con el espíritu malvado, muchos médicos dicen que son efialtes e hifialtes, o incubos y súcubos, e hinchazón del bazo: de esta manera desmienten la ley de Dios y mantienen a los hombres en la ceguera y la ignorancia, y son causa de que las mayores maldades del mundo permanezcan impunes. En cuando a las adivinaciones, dicen que son ensoñaciones. Y sin embargo, vemos cómo suceden efectos extraños que dejan asombrados a muchos. Si hubieran leído a Platón sabrían que existen dos clases de adivinación o teomancia: una que acontece por enfermedad y otra que es inspirada por los demonios. Lo que escribió Aristóteles, que no existe adivinación extrínseca, es una opinión de la que se han burlado todos los filósofos, pues contradice la experiencia muy cierta. El propio Aristóteles se apartó de esta tesis en el *Libro del mundo*, que dedicó al rey Alejandro Magno.

Es bien cierto que Platón, por no tener conocimiento de la ley de Dios (que aún no había sido traducida del hebreo al griego de su tiempo, pues lo sería cincuenta años más tarde), no diferenció la predicción divina de la diabólica. En general, él consideraba que la adivinación ο μαντιχὴν era

un cierta ligazón de los dioses con los hombres, lo que coincide con la profecía divina [*Plato vocat μαντικὴν περὶ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν καὶ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργόν*].¹¹¹ En ocasiones la predicción diabólica tiene lugar por convención expresa, con el consentimiento del diablo y de los hombres. En otras circunstancias el hombre es forzado y asediado sin enfermedad, y adivina como hacía Saúl cuando el diablo lo agitaba y el furor lo dominaba. La Escritura usa la palabra profecía, como ya hemos visto. Ocurre en ocasiones que si el brujo no obedece al maligno espíritu, este lo atormenta y lo pone furioso e incluso a veces lo mata. Hace dos años tomé conocimiento de un gentilhomme en las cercanías de Villiers Costerets que tenía un espíritu familiar [encerrado] en un anillo, del que disponía a voluntad y al que utilizaba como un esclavo (el anillo se lo había comprado a un español a un precio muy elevado). Como el demonio le mentía muy seguido, el gentilhomme arrojó el anillo al fuego, pensando que de esa forma estaba también arrojando al espíritu, como si este pudiera encerrarse [en un objeto]. De inmediato el hombre se puso furioso y el diablo comenzó a atormentarlo. Leí también el proceso contra un brujo llamado Jacques Iodoc de la Rose, nativo de Courtrai, incoado en el ducado de Gueldre en 1548, que afirmaba tener un demonio encerrado en un anillo. Pero terminó confesando que se veía constreñido cada cinco días a hablar con aquel espíritu y a interrogarlo. A muchos brujos les sucedió, una vez que prometieron y juraron alianza a Satán, que si se aburrían de su compañía y no retornaban a Dios con verdadera penitencia, eran golpeados y atormentados por las noches. Cuando ello les sucedía, no deseaban sino morir. Así lo dejó por escrito Jakob Sprenger, inquisidor de la fe en Colonia, tras haber hecho ejecutar a gran cantidad de brujos. Por mi parte yo conozco a un personaje (no lo voy a nombrar, porque aún vive) que me confesó que estaba siendo atormentado por un espíritu que lo seguía y se presentaba ante él bajo distintas formas. Por las noches le tiraba de la nariz y lo despertaba. Con frecuencia lo golpeaba. Aunque le rogaba que lo dejara reposar, el espíritu no obedecía y continuaba atormentándolo sin cesar, diciéndole: Ordéneme alguna

111. "Platón llama adivinación al medio de comunicación entre los dioses y los hombres, y la amistad de los dioses y el creador de los hombres".

cosa. Había viajado a París pensando que de esa forma se libraría del demonio o que allí podría hallar algún remedio a su mal durante el proceso que había ido a solicitar. Yo me di cuenta de que esta persona no se atrevía a revelarme toda la verdad. Le pregunté qué beneficios había recibido por someterse de tal forma a semejante amo. Me dijo que había pensado obtener bienes, honores y conocimiento de las cosas ocultas, pero que el espíritu había terminado abusándose y que por una verdad que comunicaba contaba tres mentiras. También reconoció que el espíritu no le había concedido fortuna alguna ni tampoco nada de lo que deseaba, motivo principal por el que lo había invocado. No le había enseñado la virtud de las plantas, la de los animales o la de las piedras, ni tampoco otras ciencias secretas, como esperaba. Solo le hablaba de vengarse de sus enemigos o de hacer cosas malvadas y perversas. Yo le dije que resultaba sencillo deshacerse de tal maestro. Tan pronto como se le aparecía debía invocar el nombre de Dios como ayuda y consagrarse a su servicio de todo corazón. No volví a ver al personaje ni pude saber si se había arrepentido. A su espíritu lo llamaba pequeño amo. Pues Satán, para abusar de los hombres, siempre busca bellas palabras, propias de los espíritus familiares o demonios blancos, pues las palabras “Satán” y “diablo” resultan odiosas. La mayor parte de los brujos lo llaman pequeño amo, como leemos en el libro del italiano Paulo Grillando, que condenó a muerte a muchos.

Nos hemos referido a quienes invocan a los espíritus malignos para que acudan en su ayuda o para darles órdenes o tenerlos bajo su poder, o que los compren para servirse de ellos a mercaderes que se hallan sometidos a una cruel servidumbre. Para ello, además, realizan invocaciones por medio de ceremonias, sacrificios o palabras apropiadas, que yo no he querido poner por escrito, aun cuando se las ha dado a la imprenta varias veces y con debido privilegio, en lugar de hacer quemar a los autores y a sus obras. Este es el motivo por el que en este libro me esforcé en ocultar y esconder todo lo que pudiera dar la menor ocasión a las personas curiosas de ensayar tales maldades. Solo he declarado lo que puede servir para instruir a los jueces y para alertar a quienes pueden caer en la fosa por los engaños de Satán. Trataremos en el próximo capítulo sobre aquellos que, más allá de las invocaciones, renuncian expresamente a Dios, su Creador, y a toda religión, y prometen servir al diablo, y se dejan marcar por él.

CAPÍTULO IV

Sobre quienes renuncian a Dios y a su religión
por pacto expreso, y si son transportados corporalmente
por los demonios

La diferencia entre los brujos es muy notable y debe ser bien comprendida por la diversidad de juicios que cabe hacer. Pero los brujos más detestables son los que renuncian a Dios y a su servicio, o si adoraban a un dios que no es el verdadero o tienen una religión supersticiosa [antes de convertirse en brujos], renuncian a ella para entregarse al diablo por pacto expreso. Pues no hay religión tan supersticiosa que no retenga de alguna manera a los hombres dentro de las fronteras de la ley natural, para que obedezcan a los padres, a las madres y a los magistrados con la preocupación de no dañar a persona alguna. Pero Satán quiere arrancar del corazón de los hombres todo temor a provocar daño.

En cuanto a la convención expresa, se hace a veces verbalmente y sin escritura. En ocasiones Satán, para asegurarse a su gente antes de que puedan obtener lo que demandan, si saben escribir, les hace poner en papel sus obligaciones y firmar, a menudo con su sangre, a la manera de los antiguos [*Liuius li. 2. Plutarchus in Valerio Publicola*], que de esa forma sellaban las conjuraciones y amistades. Como leemos en el segundo libro de Tito Livio y en Tácito sobre los reyes de Armenia.¹¹² Así hace Satán con los suyos. Como se cuenta de un tal Teófilo, que se obligó de tal forma con el diablo y que escribió dicho compromiso con su sangre. Hace no mucho tiempo, en 1571, entre los que fueron acusados de brujos por el ciego que fue ahorcado en París, había un abogado al que no voy a nombrar que confesó que se había entregado al diablo renunciando a Dios y que la obligación la había firmado con su propia sangre. Sin embargo, quienes quieren dulcificar el hecho dicen que solo se trataba de una procuración pasada al ciego para consagrar el libro de los espíritus, constreñir al demonio y hallar tesoros ocultos. Se ha verificado también, gracias a muchos procesos, que la obligación recíproca entre el diablo y el brujo se extiende según los casos por un año, por dos u otros lapsos. Hay quienes demandan el poder de curar el mal de dientes y otros la

112. Cornelio Tácito († c. 120 d.C.).

fiebre cuartana u otra enfermedad que provoque la muerte o mate a las personas, o bien piden hacer otros sacrificios abominables.

Si el diablo desconfía de quienes afirman entregarse a él para siempre, para que no abandonen su servicio no se contenta con hacerlos renunciar a Dios en forma expresa sino que además busca marcarlos, como afirma Daneau en el *Diálogo de los brujos*.¹¹³ Pero a aquellos que se entregan a él con buen corazón y a quienes observa firmes en sus promesas no los marca de ninguna manera, como dice el mismo autor. De los procesos hechos por los inquisidores en la región de Constanza y otros lugares vecinos que son mencionados en el *Malleus*, y por el inquisidor cumano en la región de Milán, observamos que existen dos [clases de] abjuraciones y profesiones: públicas y particulares.¹¹⁴ Llamamos pública a la que se hace en la asamblea de los brujos. Y particular a la que se hace en lugares privados, donde se invoca al diablo o él se presenta sin ser invocado, ya sea bajo la forma de un hombre negro o muy pálido, como hace muy menudo, o bien en forma de perro, como se le apareció a Abel de la Ruë, siendo un joven franciscano en Meaux, y tal como lo confesó antes de ser condenado a muerte por decisión del Parlamento, que confirmó la sentencia del juez de Colomier el 30 de julio de 1582. Estando en las habitaciones entre las cinco y las seis de la tarde, y a pesar de haber sido golpeado, el diablo se le apareció en forma de perro negro y le dijo que no tuviera miedo, que si se daba a él no sufriría ningún mal. Dicho esto, desapareció. Seis semanas después se le apareció con la apariencia de un hombre pálido, horrible de ver, con el aliento y el cuerpo hediondos, vestido de negro y con pies de vaca, y le dijo que se fiara de él, tras lo cual lo transportó hasta una horca, y no sigo contando el resto.

En cuanto a las marcas, se trata de algo muy cierto, que los jueces ven de ordinario si no están bien escondidas. Según me ha dicho un gentilhombre de Valois, hay algunos que tienen la marca en los labios, otros bajo la pupila (como escribe Daneau), otros en el fundamento cuando temen ser descubiertos y por lo común sobre el hombro derecho, y las mujeres en el muslo, bajo la axila o en las partes pudendas.

113. Lambert Daneau († 1595).

114. Bernardo Rategno de Como († c. 1511/1515).

Auber de Poitiers, abogado del Parlamento, me dijo que él asistió a la instrucción del proceso de un brujo, mariscal de Château-Thierry, que estaba marcado en el hombro derecho y a quien de un día para otro el diablo le borró la marca. Tertuliano dice a propósito de esto que el diablo tiene costumbre de marcar a los suyos, *libro de corona militis Christiani, & de Baptismo, & in libro de velandis virginibus*. Hipólito mártir,¹¹⁵ en *In orat. de consummat. mundi*, escribe estas palabras a propósito del diablo: *Adducet eos ad adorandum ipsum, ac sibi obtemperantes sigillo suo notabit*.¹¹⁶ Voy a dar muchos ejemplos para confirmación de ello. Monsieur Claude Doffau, procurador del rey en Ribemont, me contó respecto de Jehanne Hervillier, una bruja cuyo proceso me envió, que pudo observar en ella una marca que un día después desapareció. El que fue condenado por el preboste del l'Hostel en 1571, llamado Des-eschelles, de Maine, tras obtener gracia a cambio de denunciar a sus cómplices, cuando se lo conducía a las asambleas reconocía a quienes había visto en el sabbat o bien por alguna otra marca que solo ellos conocen. Para probar lo que decía insistía en que todos estaban marcados y en que se hallaría la marca si se los desnudaba. En efecto, todos estaban marcados con un signo como si fuera la pata de una liebre, insensible, de manera que los brujos no sentían las pinchaduras cuando les clavaban [agujas] hasta el hueso en el lugar de la marca. Pero eran tantos en número, ricos y pobres, que los unos hicieron escapar a los otros, de suerte que esta peste no dejó de multiplicarse como testimonio perpetuo de la impiedad de los acusados y del sufrimiento de los jueces, que tenían la comisión y el encargo de procesarlos. El Monsieur de Pibrac me contó que su hermano, canciller del rey de Navarra, no pudiendo creer que tal marca fuera posible o insensible quiso presenciar el experimento hecho con una, a la que se le clavó un punzón de hierro ardiente en la marca sin que en su semblante se manifestara el menor dolor. Por el contrario, cuando se la pinchaba en otras partes gritaba muy fuerte.

Es más extraño aún que la mayoría de los brujos no se contenten con renunciar a Dios, sino que también se hagan bautizar en nombre del diablo y adopten un nuevo nombre, que es la razón por la que los

115. Hipólito de Roma o Hipólito mártir († 235).

116. "Los induce a adorarlo y marcará con su sello a quienes lo obedecen".

brujos de ordinario tienen dos. Cabe remarcar que solo se necesita un brujo para fabricar otros quinientos. Pues nada pueden hacer que resulte más agradable al diablo, o que ayude a mantenerlos en paz con él luego de que se le entregaron, que atraer muchos súbditos. Por lo común la mujer atrae a su marido, la madre lleva a la hija y en ocasiones toda la familia continúa por siglos a su servicio, como se puso de manifiesto por infinitos procesos.

Antiguamente había familias en África y en Italia que mataban personas con la mirada o alabándolas, tal como escribieron Solino,¹¹⁷ Memphodoro,¹¹⁸ Plinio, Gelio¹¹⁹ e Isigone.¹²⁰ Aristóteles subraya lo mismo en los *Problemas*, sección xx del problema xxiv: era preferible protestar a alabar, porque lo primero no podía dañar a nadie.¹²¹ Por eso los italianos todavía dicen cuando se alaba abiertamente a alguien: *Di gratia no glidiate mal d'ochio*, lo que los brujos hacen con motivo o sin él.¹²² No hay que obviar que los latinos llevaban una corona de hierba llamada *baccar* o *grands nostre Dame*, como dice Virgilio: *Baccare frontem cingite ne vati noceat mala lingua futuro*.¹²³ La verdadera alabanza solo debe estar dirigida a Dios. Por lo tanto, es cierto que si un hombre es alabado en demasía sin que la alabanza se remita a su Creador, sucede que la persona se inflama en exceso de vanagloria. Y así Satán los conduce a gran velocidad al precipicio de su inevitable ruina. Sigamos adelante.

Lo que dicen el doctor Grillando, italiano, y los cinco inquisidores que han procesado a muchos brujos en Alemania y en Italia, concuerda con los procesos que se han hecho en este reino contra los que han sido convictos.¹²⁴ Por ejemplo en Lyon, Loches, Mans, Poitiers, Sanlis y París.

117. Cayo Julio Solino (segunda mitad siglo iv a.C.).

118. Memphodoro (autor antiguo no identificable).

119. Aulo Gelio († c. 180 d.C.).

120. Isigone (autor antiguo no identificable).

121. Aristóteles († 322 a.C.).

122. “Por piedad, no le de mal de ojo”.

123. “Cíñeme la frente con un *baccar* para que su mala lengua no dañe al futuro poeta”.

124. Dado que el *Malleus*, autoridad en la que abrevia Bodin, posee solo dos autores mencionados en las portadas (Sprenger y Krämer), no resulta posible explicar la referencia permanente a “los cinco inquisidores” por parte de Bodin.

Jean Chartier, autor de la *Historia de Carlos VII*, dice que Guillaume Edelin, doctor de la Sorbona, fue condenado como brujo la vigilia de Navidad de 1453 tras confesar que en varias ocasiones había sido transportado a las asambleas de los brujos, donde había renunciado a Dios y adorado al diablo con apariencia de cabrón, besándole la cola.¹²⁵ Es importante verificar este punto por medio de ejemplos notorios para lograr que se comprenda el canon *Episcopi* xxvi, q. v, del Concilio de Ancira, respecto del cual se han cometido muchos abusos. En primer lugar no se trata de un concilio general y no ha sido aprobado por los teólogos. Para esclarecer lo que estoy diciendo, no existe proceso más notable que el de la bruja de Loches, aún fresco en la memoria. Un pobre hombre percibió que su mujer se ausentaba en ocasiones por la noche y permanecía fuera muchas horas. Ella decía que iba a hacer sus necesidades o a lo de su vecina a lavar la ropa. El marido la acusó de mentirosa y teniendo de ella una mala opinión que lo hacía creer que salía para razones deshonestas, la amenazó con matarla si no le decía adónde iba. Viéndose en peligro, la mujer le contó la verdad y para probarla le dijo: Si quieres tú también vendrás. Le entregó un preparado con el que ambos se untaron. Luego pronunciaron algunas palabras y entonces el diablo los transportó desde Loches hasta las landas de Burdeos, que están por lo menos a quince jornadas de distancia. El hombre, viéndose en compañía de un gran número de brujos y brujas desconocidos y de diablos con figura humana, horribles de ver, comenzó a decir: Dios mío, ¿dónde estamos? De inmediato la compañía desapareció y el hombre se encontró completamente desnudo, errante en soledad por el campo hasta la mañana, cuando se encontró con varios campesinos que le indicaron el camino. Cuando retornó a Loches se dirigió directamente al juez criminal, quien tras oír la historia hizo prender a la mujer, que confesó de punta a punta todo lo que ya hemos dicho y sin violencia reconoció su falta. En Lyon, pocos años después, hallamos el caso de una joven que se levantaba por las noches, encendía una vela, se untaba con cebo y pronunciaba unas palabras, tras lo cual era transportada [al sabbat]. Su amante, que dormía a su lado, viendo este misterioso juego, tomó la vela y no viendo a la mujer por más que la buscó por todas partes, sino solo la grasa, por curiosidad y

125. Jean Chartier († 1464).

para conocer la fuerza de dicho ungüento imitó lo que ella había hecho y súbitamente se vio transportado a la región de Lorena, a la compañía de los brujos. Una vez allí tuvo miedo. Llamó a Dios en su ayuda y de inmediato la compañía desapareció, hallándose solo y completamente desnudo. Regresó a Lyon, donde acusó a la bruja, que confesó y fue condenada a la hoguera. Hace no mucho sucedió que un gentilhombre, cerca de Melun, fue inducido por su molinero y también por su curiosidad, y fue a la compañía de los brujos. [Una vez allí] comenzó a temblar de miedo pero se guardó bien de invocar a Dios. El diablo dijo entonces en voz alta: ¿Quién tiene miedo aquí? Queriendo el gentilhombre retirarse, toda la compañía desapareció. Una vez de regreso, quiso acusar al brujo, pero este, advertido, había huido.

Lo que se dice del miedo se puede comprender mejor gracias al proceso contra las brujas de Valery, en Saboya, en el que una hija confesó que la primera vez que su padre y su madre la llevaron a las asambleas, para que pudiera ser transportada, de inmediato le entregaron un bastón que debía poner entre sus piernas, recomendándole sobre todas las cosas que no tuviera ningún miedo. Así fue que súbitamente fue transportada junto con su padre y su madre. El proceso, que es del año 1574, está impreso en la última edición del libro de Daneau. Hay quienes cargan alguna piel o una vasija de cobre o de plata si quieren dar mayor solemnidad a la fiesta. Con ello se relaciona un artículo del capítulo LXVII de la Ley Sállica, donde leemos: *Si quis alterum haeburgium clamaverit, hoc est strioportium, aut qui aeneum portare dicitur, ubi striae concinant, et convincere non poterit, solvat solidos LXII.*¹²⁶ La palabra *stria* o *striges* significa brujas que corren tras los diablos. Olaus Magnus, en el libro 3, capítulo 11, dice que entre los pueblos de Septentrión se ven en muchos lugares estas danzas con diablos, elfos o brujas. Pomponio Mela en el libro 3, dice que ello es muy común en el monte Atlas.¹²⁷ Solino, en el libro 38, capítulo 44, y Plinio en el primer libro, capítulo 5, y Pausanias *In Achaicis*, afirman algo similar respecto del monte Parnaso, pues durante la celebración de las fiestas de las

126. "Si alguien llama a otra persona herbolaria, esto es, maléfica, o bien que lleva la vasija de cobre al lugar en que las brujas se reúnen, si no resulta posible convencerlo, que entregue sesenta y dos sueldos".

127. Pomponio Mela († 45/43 a.C.).

bacanales, toda la montaña se oía repleta de danzas, címbalos, sátiros, dríades, hamadríades y oréadas. Lo mismo leí en Paulo Grillando, jurisconsulto italiano que procesó a muchas brujas, quien escribió en el año 1526 que en los alrededores de Roma vivía un campesino que descubrió a su mujer mientras se untaba desnuda por la noche, tras lo cual desaparecía de la casa. Al día siguiente el hombre tomó una vara y no paró de golpearla hasta que ella confesó la verdad. La mujer solicitó su perdón y el marido se lo concedió con la condición de que lo llevara a la asamblea de la que ella hablaba. Al día siguiente la mujer lo hizo untarse con la grasa que tenía y de repente ambos se vieron viajando con ligereza hacia la asamblea, montados cada uno en su propio cabrón. La mujer le advirtió al hombre que se cuidara de nombrar a Dios a menos que fuera como motivo de burla o para blasfemar. Pues todos están de acuerdo en que el diablo deja de repente en el camino a quienes transporta, lo que prueba que la grasa no hace nada y que es Satán quien los lleva con la velocidad de un tiro de arco, como dice San Agustín: *Daemones avium volatus incredibili celeritate vincunt*.¹²⁸ Más [veloces] aún son los ángeles celestes, a quienes las Sagradas Escrituras conceden seis alas para expresar su incomprensible celeridad. Viéndose en la asamblea, la mujer lo ubicó en un lugar un poco apartado para que observara todo el misterio. Ella le hizo la reverencia al jefe de la asamblea, que estaba vestido pomposamente a la manera de un príncipe, y acompañado de una gran multitud de hombres y mujeres que homenajearon al Maestro. Luego el hombre vio que tras las reverencias todos danzaban en ronda con las caras mirando hacia fuera del círculo, de manera que las personas no se veían los rostros como en los bailes comunes: quizás para que no puedan señalarse unos a otros tan fácilmente para acusarse si la justicia los captura. En cuanto a este punto, el brujo Des-eschelles, a quien Carlos IX perdonó a cambio de que acusara a sus compañeros, le dijo al rey, en presencia de muchos grandes señores, que los brujos eran transportados a las asambleas donde se encuentra un número infinito de tales gentes que adoran al cabrón y le besan las partes de atrás, y luego danzan espalda contra espalda sin verse. Por último, copulan con diablos con apariencia de

128. “Los demonios sobrepasan el vuelo de las aves con su increíble celeridad”.

hombres y mujeres. Concluida la danza de la que ya hablé, las mesas aparecen nuevamente cubiertas de muchas viandas. Entonces la mujer hizo aproximar a su marido para que le hiciera la reverencia al príncipe. Cumplida esta obligación, el hombre se sentó a la mesa con los otros. Pero viendo que la comida estaba sosa y que no había nada de sal sobre la mesa, gritó tanto que le llevaron sal, como le pareció, pero tras probarla dijo: *Hor laudato sia Dio, pure venuto questo sale*, es decir, alabado sea Dios, porque llegó la sal. Tan pronto como pronunció estas palabras todo desapareció de repente, personas, comida y mesas. El hombre quedó solo y desnudo, sintiendo mucho frío y sin saber dónde estaba. Cuando amaneció, encontró a unos pastores a quienes preguntó en qué lugar se encontraba. En el condado de Benevento, le dijeron, el más bello dominio del papa, bajo un gigantesco nogal a cien millas de distancia de Roma. El hombre se vio obligado a mendigar pan y ropa, y tras ocho días, llegó a su casa muy delgado y débil. Acusó a su mujer, la que a su vez acusó a otros, y todos fueron quemados vivos luego de que confesaron la verdad. El mismo autor cuenta también que en el año 1535 sucedió que una joven de trece años del ducado de Spoleto fue de dicha manera a la asamblea, conducida por una vieja bruja, y asombrada al ver tal cantidad de gente, dijo *Dio benedetto, che cosa e questa?*, Dios bendito, qué es esto. No había terminado de decir estas palabras cuando todo se esfumó. A la mañana la pobre niña fue hallada por un campesino, a quien contó toda la historia. Fue enviada a su país, donde acusó a la bruja, que fue quemada viva. En cuanto a lo que se dice, que las asambleas se realizan bajo un gran nogal, ya he señalado en muchas historias y juicios que los lugares de las asambleas de los brujos son notorios y están señalados por determinados árboles o por una cruz, como en el proceso de los brujos de Poitiers quemados en el año 1564, que se reunían en torno de una cruz conocida en toda la región. Desde hace cientos de años los brujos se congregan en dicho lugar, como me dijo el presidente Salevert, que lo leyó en registros de más de cien años de antigüedad. En Maubec, cerca de Beaumont de Lomaigne, a ocho leguas de Toulouse, se comprobó que las asambleas de brujos se hacían en la *Croix du paste*, donde bailaban como lo hacen de ordinario en otros lugares. Una de ellas, llamada Beronde, a punto de ser quemada, se enfrentó con una doncella que pretendía haber estado allí. Entonces Beronde le dijo: *No sabes tu que le derrain cop que nous*

hemes le baran a la Croux do pastis, tu portaos lo topin des poudoux?, es decir, ¿no recuerdas que la última vez que tuvimos la danza en la *Croix du paste* tú eras quien cargaba el recipiente con los venenos? Esta bruja Beronde fue quemada viva.

En cuanto al transporte, he leído que se hacía tras las unciones y a menudo sin unción, tanto sobre un cabrón, como sobre un caballo volador, una escoba, una vara, aunque también sin bestias ni grasa. Unos van allí desnudos, como hacen la mayoría para poder untarse por completo, y otros van vestidos. Algunos por la noche y otros de día. Pero lo más común es por la noche, y más usualmente entre el lunes y el martes, para lo cual existe un motivo que mencionaremos en su momento. Respecto de esta cuestión, Paulo Grillando en el *Libro de los sortilegios* dice que en el año 1524 un señor le rogó que fuera al castillo de San Pablo, en el ducado de Spoleto, para juzgar a tres brujas. La más joven le confesó, bajo promesa de salir libre, que trece años antes una vieja la había llevado a la asamblea de los brujos, donde había un diablo que le hizo renegar de Dios, de la fe y de la religión, y prometer bajo juramento, con la mano sobre un libro que contenía escritos muy oscuros, ser fiel y obediente a todos los mandamientos del diablo, que siempre iría a las fiestas por las noches cuando se le ordenara y que llevaría allí a todos los que pudiera. El diablo le prometió a cambio una alegría y felicidad eternas. Ella confesó también que después de aquel momento provocó la muerte de tres hombres y de gran cantidad de ganado, y que dañó los frutos de la tierra por medio de tempestades. Si sucedía que ella no iba a las asambleas el día prefijado o que daba una excusa que no era verdadera, experimentaba tales tormentos por la noche que no podía dormir ni descansar de ninguna manera. Cuando había que partir para la asamblea, oía la voz de un hombre, a quien llamaban Pequeño Maestro, o a veces Maestro Martinet. Tras untarse con cierto preparado, montaba sobre un cabrón que se hallaba cerca de la puerta, tomándolo de los pelos, y al instante se hallaba bajo el gran nogal de Benevento, donde se encontraba con una infinita cantidad de brujos. Una vez que todos rindieron homenaje al príncipe, danzaron. Luego se sentaron a la mesa. Finalmente, cada demonio copuló con el hombre o la mujer que tenía bajo su guarda. Cumplidas estas acciones, todos regresaron sobre su cabrón. En otras ocasiones particulares aquellas brujas adoraban al diablo en sus casas. Tras estas confesiones

fueron enfrentadas, incluso con otras acusadas, y tras confesar fueron quemadas vivas junto con sus polvos y ungüentos. Hallamos otra historia reciente en el tercer libro de Antonio de Torquemada, español, entre muchos otros textos que escribió, donde leemos que un brujo quería convencer a un compañero de que se convertiría en la persona más feliz del mundo si creía en lo que le decía y lo acompañaba a las asambleas de los brujos.¹²⁹ El compañero estuvo de acuerdo. Cuando vino la noche, el brujo, tras pronunciar unas palabras, lo tomó de la mano y ambos se elevaron por el aire y fueron transportados muy lejos, hasta una reunión donde había un número infinito de hombres y mujeres, y un trono en el medio, en el que estaba sentado un gran cabrón al que todos iban a besar *la parte más suzia que tenía* [en castellano en el original]. Los que saben español entienden bien de qué parte se trata. Viendo esto, el nuevo aprendiz dijo a su compañero: Pierdo la paciencia, y comenzó a gritar, dice el autor, *Dios a muy grandes bozes* [en castellano en el original], es decir que llamó a Dios en voz alta. Vino entonces un torbellino y una tempestad maravillosamente impetuosa, y todo desapareció, y él quedó solo. Pasaron tres años hasta que pudo retornar a su país. Hace no mucho tiempo, en la región de Maine fueron quemados varios que confesaron que también a menudo iban al sabbat por las noches a hacer las mismas cosas que ya he mencionado, de las que recientemente se han visto repletos los registros de la justicia. El proceso fue enviado a muchos lugares que no mencionaré por ser el caso muy conocido y porque fueron no menos de treinta brujos los que se acusaron entre sí por envidia. Sus confesiones estuvieron de acuerdo sobre el transporte, la adoración al diablo, las danzas y el renunciamiento a toda religión.

Tenemos también frescos en la memoria los procesos de las brujas de Valery, en Saboya en 1574, de los cuales Daneau ha realizado un resumen bastante amplio. Allí se puede ver que el diablo en todo lugar es semejante a sí mismo. Pues por la confesión de las brujas de Valery y la confrontación de unas con otras, se observa el transporte corporal sobre un mero bastón y sin ungüento, la abjuración de Dios, la adoración al diablo, los bailes, los festines, el beso en las partes pudendas de Satán con apariencia de bestia, la obligación de hacer miles de malda-

129. Antonio de Torquemada († 1569).

des y los polvos que se entregaban a cada uno. Una de aquellas brujas había ejercido durante treinta años este oficio. Casi siempre el diablo se mostraba con apariencia de hombre, muy negro y horrible. Los padres y las madres llevaban allí a sus hijos. El proceso está en la última edición de Lambert Daneau. En cuanto a la comida y a las personas que se desvanecen en el aire, hallamos un testimonio en Filóstrato de Lemnos, autor griego, quien cuenta que Apolonio de Tiana, tras entrar en una casa en la que las brujas celebraban tales festines, las amenazó con acritud y de repente todo desapareció, mesas, comida, personas y muebles, y solo halló a un hombre joven al que las brujas habían seducido recientemente.¹³⁰ Lo mismo hacía Pases, en Grecia, y un famoso brujo de la Baja Bretaña, llamado Eon, que hacía servir de repente a quienes iban a verlo comidas exquisitas, como en la mesa del Sol, en África, pero fuera de allí morían de hambre. Fue tomado prisionero en tiempos del papa Eugenio tras haber estado en el Concilio de Reims, y murió en prisión en el año 1148. Un día le mostró grandes tesoros a una persona que lo había ido a ver. Súbitamente se transportaba de un lugar a otro y tenía discípulos que apelaban unos a su sabiduría, otros a su prudencia, otros a su ciencia, otros a su juicio, como el anciano Valentín tenía sus discípulos a los que llamaba νόον, δύναμιν, φρόνησιν.¹³¹ Era ermitaño. Obsérvese con atención que los más grandes brujos fueron sacerdotes, monjes o judíos. Sin ir tan lejos, muchos que aún están plenos de vida saben que uno de los Condes de Aspramonte recibía y trataba con magnificencia a todas las compañías que llegaban a su casa, a quienes contentaba grandemente con comidas exquisitas, con el servicio y con la abundancia de todas las cosas que ofrecía. Sin embargo, cuando los invitados y sus caballos salían de aquella casa morían de hambre y sed. Esto me lo contaron muchas personas que todavía viven. También era así el Conde de Mascon, entre los mayores brujos de su tiempo. Leemos en nuestras historias [*Hugo Floriacen*] que fue convocado por un hombre cuando agasajaba en su mesa a una gran cantidad de personas, y no osando desobedecer a Satán, encontró

130. Lucio Filóstrato, también conocido como Filóstrato de Lemnos o Filóstrato de Atenas († c. 250 d.C.).

131. Intelecto, poder, prudencia.

un caballo negro en la puerta que lo esperaba, sobre el cual él y aquel hombre súbitamente partieron, desapareciendo sin que jamás se los volviera a ver. Algo similar le sucedió a Rómulo tal cual narra Plutarco: cuando estaba en el campo de la marisma de la cabra vino un torbellino de tempestad que lo levantó y no fue visto nunca más, hecho certificado y atestiguado por los príncipes y señores que se hallaban a su alrededor. Para confirmar esta historia agrega otros dos ejemplos similares, uno de Aristeades de Proconeso y otro de Cleómedes de Astipalea. San Gregorio en el diálogo 4 afirma que el diablo arrancó ante los ojos de todos a un niño de los brazos de su padre por las blasfemias que este profería.¹³² Filóstrato de Lemnos dice algo similar sobre Apolonio de Tiana, al que pretende deificar por ello, aunque tuviera la reputación de ser el mayor brujo de su tiempo.

Algunos sin embargo quieren hacer prevalecer la opinión de un concilio nacional o conciliábulo de Ancira, al que ya nos hemos referido. He querido por ello citar a los teólogos que están de acuerdo en que el diablo transporta corporalmente a las brujas [*Aug. lib. 109 & 21. de ciui. Dei. Thomas Aquin. in summa, secunda secundae, q. 95, Arti. 5, tit. De supersy. & in tract. 44 primae partis, q. 8, tit. de mira, & q. 16, arti. 5 & 6, & in tit. de Daemoninbus. Bonavent. in 3. Senten. dist. 19, q. 3. Paulus Grilland. Li. de sortile. sectione 7, num. 4. Sylvester Prier in tract. de strigibus daemon. lib 1, ca. penul. & lib. 2, ca. 1. Sprenger in malleo maleficarum*]. He mostrado más arriba que San Agustín, San Basilio y Orígenes en los libros *περὶ ἀρχῶν*,¹³³ han creído, como Aristóteles, Platón, Plotino, Jámblico, Proclo y Apuleyo, que los demonios son corpóreos y que no se puede sostener otra opinión al respecto, pues siendo verdadera, hace cesar todos los sofismas y argumentos de quienes quieren sostener que el transporte corporal no es real.¹³⁴ Pues el movimiento y la acción serían entonces de un cuerpo hacia otro cuerpo, incluso de un cuerpo elemental a otro similar, y por medio del movimiento local. San Basilio dice que los ángeles poseen cuerpos celestes. También es la opinión de Alejandro de Afrodisia que los ángeles y demonios son corpóreos. In-

132. San Gregorio Magno o papa Gregorio I († 604).

133. *Sobre los principios*.

134. Apuleyo de Madaura († c. 170).

cluyo muchas autoridades de pueblos y naciones diversas a fin de que la verdad se esclarezca mejor, partiendo de ejemplos recurrentes y probados y no de sueños ni fantasías, sino de juicios contradictorios, acusaciones mutuas de cómplices, recriminaciones, verificaciones, confrontaciones, confesiones, condenas y ejecuciones. Entre ellos hay un caso memorable en Alemania que recoge Joachin de Cambrai en el libro *De natura daemonum*. Un carnicero que iba de noche por un bosque oyó ruido de baile, se acercó al lugar y pudo ver copas de plata, que tomó luego que todos los brujos y diablos súbitamente desaparecieron. Al día siguiente las llevó al magistrado, quien convocó a aquellos cuyas insignias aparecían en las copas. Estos comenzaron a acusarse mutuamente y fueron todos ejecutados. El otro ejemplo es aún más célebre. Se relaciona con una ejecución que tuvo lugar en Poitiers en 1564, que me fue referida cuando estuve en el lugar y más tarde también por Salvert, presidente de Poitiers, convocado para juzgar junto con Daventon, por entonces presidente de Poitiers, y otros jueces muy conocidos en la región. Tres brujos y una bruja fueron condenados y quemados vivos, convictos por haber provocado la muerte de muchas personas y animales, lo que hicieron tal como confesaron gracias a los medios que les había acercado el diablo, por lo general polvos que debían enterrar debajo de los establos, corrales y casas. Declararon que tres veces al año asistían a la asamblea general, en la que muchos brujos se encontraban cerca de un cruce de caminos que servía de referencia. Allí encontraban a un enorme cabrón negro que hablaba a los asistentes como si fuera una persona. Todos bailaban en torno del cabrón y luego le besaban la parte de atrás mientras sostenían una vela encendida. Consumado este homenaje el cabrón era consumido por el fuego, y entonces cada uno tomaba parte de las cenizas para luego con ellas hacer morir a los bueyes y a las vacas de sus enemigos, así como a las ovejas y los caballos, o bien para hacer languidecer y matar a las personas. Al finalizar, el diablo les decía con voz terrible las siguientes palabras: Vengaos o moriréis. Cumplido esto, todos regresaban con ayuda del diablo tal como habían venido. Cabe señalar que debían ir tres veces al año a realizar este sacrificio a Satán, remedando el sacrificio instaurado por la ley de Dios en el Levítico, capítulo dieciséis, y el mandamiento que ordenaba que todos los varones debían comparecer ante Él tres veces al año en tres festividades solemnes. El presidente Salvert, hombre de honor, me contó más cosas que halló

en los registros, como que cien años atrás fueron condenados brujos en casos similares y por confesiones parecidas relativas al mismo lugar del cruce de caminos mencionado por el proceso. Dos de los acusados se arrepintieron y otros dos murieron impenitentes.

De cualquier modo, de todos los procesos ninguno es más digno de ser leído que el de Abel de la Ruë, condenado a muerte por decisión de la corte en 1582, no tanto por las pruebas de los testigos cuanto por su propia confesión, donde podemos ver la ingenua verdad. Tras ser elegido por Satán entre los jóvenes cordeleros de Meaux, fue enviado al pastor de Vaucortois, el más grande brujo de la región. Cerca de la fiesta de Navidad, a las once de la noche, el diablo llegó por la chimenea haciendo un ruido espantoso. Como percibió su sorpresa, el diablo le preguntó si se fiaba de él y si deseaba acudir a la asamblea. Consintió en ello y entonces fue llevado junto con el pastor tras frotarse con una grasa hedionda debajo de las axilas y en la palma de la mano. Mientras eran transportados, una luz llameaba delante de ellos. En el lugar al que fueron transportados se encontraron aproximadamente con sesenta personas, todas vestidas con telas negras, que comenzaron a barrer sus lugares. De repente apareció un gran cabrón hediondo, gruñendo y mugiendo en medio de la danza. Tras bailar durante media hora, todos se pusieron de rodillas. El pastor le dijo que debían adorar al cabrón, que era el diablo. Este curvó las dos patas de adelante, dejando el culo en alto. A continuación comenzaron a caer de lo alto granos que olían a azufre, y la carroña más hedionda, sobre lienzos que cada uno había colocado sobre el lugar barrido. Finalizado este momento, el más viejo de la asamblea, que tenía una larga barba blanca, comenzó a acercarse al cabrón de rodillas para besarle las partes pudendas. A continuación, se puso de pie y recogió la tela en la que se encontraban los polvos, y finalmente volvió a su lugar. Todos los demás hicieron lo mismo. Abel de la Ruë fue el último. Cuando el cabrón le preguntó qué es lo que quería, respondió que lo único que deseaba era atar el cordón contra aquellos que lo trataban mal, deseo que el cabrón le concedió. El pastor le dijo que si buscaba vengarse debía usar los mencionados polvos. Le confirmó también que se había convertido en un prometido del diablo y que debían regresar como habían ido, con la llama delante de ellos. El diablo le advirtió que no dejara de vengarse, que el pastor le mostraría la manera de atar el cordón, y que seis meses después de

la fiesta de San Juan todos debían volver a la asamblea, que se haría en Chancoin, cerca de Dammartin, a la misma hora en la que habían sido transportados a Challandost y a la misma distancia de cinco leguas. El diablo se le apareció en otra oportunidad con la apariencia de una mujer muy horrible y hedionda, con la que mantuvo relaciones carnales, y que con frecuencia lo incitaba a cometer crímenes.

También leí el extracto del proceso de las brujas de Potez, que me fue comunicado por Maese Adrián de Fer, Lugarteniente General de Laon, que contiene la confesión de las condenadas, incluyendo el relato de cómo fueron transportadas a Longny y al molino Frenquis, diciendo ciertas palabras que no voy a reproducir aquí, con una escoba o vara, y cómo allí se encontraron con otros que tenían una escoba o vara en la mano, y con seis diez [sic] diablos que estaban con ellos, que son nombrados. Tras haber renunciado a Dios, todos besaron a los diablos con apariencia humana, siempre muy horribles de ver, y los adoraron. Luego bailaron teniendo sus bastones en la mano, tras lo cual los diablos copularon con las mujeres. Luego ellas pidieron polvos para provocar la muerte del ganado. Todos convinieron en retornar ocho días después, que era el lunes siguiente tras la caída del sol. Estuvieron cerca de tres horas. Me olvidé de decir que cada brujo debe dar cuenta del mal que ha hecho, bajo pena de ser golpeado con dureza. En cuanto a este último punto, Bonin, bailío de Châteauroux, siendo diputado por la provincia de Berry en [los Estados Generales de] Blois, me dijo que había hecho quemar a una bruja denunciada por su hija por haberla llevado a las asambleas, donde la presentó al diablo para que la instruyera. Entre otros hechos viles, la bruja confesó que danzaban en torno al cabrón y que cada uno daba cuenta de lo que había hecho desde la última asamblea, y en qué habían empleado los polvos. Una decía que había matado a un niño, otra a un caballo, otra afirmaba haber secado un árbol. Si se encontraba una que nada había hecho desde la última asamblea, recibía muchos golpes con una vara en las plantas de los pies, además de risas y burlas de parte de todos los presentes. Dijo que a menudo hacía falta conseguir nuevos polvos. Ello coincide con lo que leí en otro proceso, en el que una bruja confesó que no podía descansar los días en los que no hacía algo malo, aunque más no fuera la rotura de un vaso. Pero un día su ama la encontró arrojando un vaso al suelo de manera deliberada. Ella confesó la verdad y pidió que la condenaran

a muerte, pues dijo que ya no tenía paciencia para soportar lo que le sucedía cuando no hacía morir a alguien o no provocaba algún daño. Lo que prueba con claridad que no es el polvo sino Satán el que procura y busca la ruina del género humano, y quien a menudo quiere ser servido y adorado. Pues el polvo muy a menudo es hallado uno o dos pies bajo tierra. Recuerdo que Fournier, hombre docto y consejero de Orleans, me dijo que un rumor extendido y notorio afirmaba que las asambleas de los brujos tenían lugar cerca de Clery, donde los diablos informaban todo lo que había sido hecho en diversos países, pues ellos observan todas las acciones de los hombres. Es el medio que los brujos tienen para adivinar. La bruja, que no apeló la sentencia, dijo que deseaba morir antes que seguir siendo atormentada por el diablo, que no le daba jamás reposo.

Hay que recalcar que no se hace jamás una asamblea sin que se dance. En sus confesiones las brujas de Longny explicaron que al bailar decían *har, har, diable, diable, saute icy, saute là, ioüe icy, ioüe là*.¹³⁵ Y las otras decían *Sabath, Sabath*, es decir, nombraban la fiesta y día de descanso, levantando en alto las manos y las escobas, para dar prueba y testimonio de alegría y de que sirven y adoran al diablo de todo corazón, y también para remedar la adoración debida a Dios. Pues es muy cierto que los antiguos hebreos, cuando llevaban sus oblaciones al templo y se aproximaban al altar, danzaban, como lo señala con precisión David Kimhi [*Sur le Psalm 41*] a propósito de la palabra *haga*, que significa fiesta y baile. David, para dar una señal de gran alegría, bailó mientras recitaba el salmo 57 y el arpa sonaba delante del Arca de la Alianza. En una situación similar leemos que Samuel dirigió a Saúl hacia el grupo de profetas que danzaban como alabanza a Dios con instrumentos de música, [pues este arte] ha sido dado a los hombres principalmente para alabar a Dios con alegría y felicidad plenas. Claro que el movimiento del cuerpo era tal que nada tenía de insolente. Era un dulce movimiento que elevaba el corazón al Cielo, que es la cosa más agradable para Dios. Pues no resulta posible que quien canta loas a Dios con tal alegría no se sienta invadido de amor y celo en honor de su Creador. En todos los fragmentos de los Salmos en los que se encuentra la palabra *sela*, que es muy frecuente, quienes

135. "Har, har, diablo, diablo, salta aquí, salta allá, juega aquí, juega allá".

la cantan elevan la voz junto con el cuerpo. Así lo señala David Kimhi refiriéndose a los comentarios hebreos de los Salmos. Sin embargo, esta palabra significa eternidad, como afirma el intérprete caldeo; Simmaco¹³⁶ y Teodosiano¹³⁷ la interpretan como διάψαλμα, y Abraham Alben-Esra¹³⁸ como מְנַח, es decir, verdaderamente. Y sin embargo todos los cantores se ponían de pie ante esta palabra. Las procesiones que nosotros hacemos todavía muestran, como se debe, señales de las antiguas danzas. Aún en nuestro presente, en las fiestas solemnes los chantres, tras entonar para dar inicio al salmo, van bailando hasta el centro del coro, como se ve en las iglesias católicas más solemnemente servidas. Es verdad que la mayoría no hace más que caminar, por corrupción de la costumbre y porque muchos que han accedido a dicho cargo no saben cantar ni bailar. Antiguamente los chantres, tras entonar, bailaban sin cantar, con la mano derecha en lo alto y una vara señalando de oriente a occidente, y luego a la inversa. Para finalizar se acercaban unos a otros, según la moda de los chantres trágicos, que representaban los tres movimientos de los cielos, y las varas de plata de los chantres representaban la mano. Todos los pueblos usaban danzas en sus sacrificios y fiestas solemnes. Moisés Maimónides escribe que las jóvenes persas, mientras adoraban al sol, danzaban por completo desnudas y cantaban con instrumentos. Pero las violentas danzas de los brujos ponen furiosos a los hombres y hacen abortar a las mujeres. Como sucede con la volta, que los brujos introdujeron en Francia desde Italia, que más allá de sus movimientos insolentes e impúdicos provoca la desgracia, es decir, la infinidad de homicidios y abortos que son su consecuencia. Que es una de las cosas de mayor cuidado en una república y por ello debería prohibirse rigurosamente. En cuanto al furor, vemos de manera evidente que todos los hombres enloquecidos ejecutan danzas y saltos violentos. No hay mejor remedio para sanarlos que hacerlos bailar de manera pesada y con cadencia lenta, como se hace en Alemania con los insensatos afectados por la enfermedad que se llama de los santos Vito y Modesto. Alfonso de Castro, libro primero, capítulo quince, de *Adversus haereses*, escribe que

136. Símaco el Ebionita († fines del siglo II d.C.).

137. Teodosión de Éfeso († fines del siglo II d.C.).

138. Abraham ben Meir ibn Ezra († c. 1164/1167).

se descubrió por las confesiones de las brujas de la región de Vizcaya, que está muy infectada de brujos al igual que todos los países montañosos, que en dicha provincia los brujos y las brujas se reúnen en la montaña, donde se hace presente un cabrón negro al que adoran.¹³⁹

Para finalizar este capítulo voy a mencionar el resultado de la disputa que tuvo lugar en presencia del emperador Segismundo, que Ulrico el Molinero dejó escrita en un librito que redactó sobre esta cuestión, en la que se determinó, por infinidad de ejemplos y procesos, que Satán verdaderamente transporta a los brujos en cuerpo y alma.¹⁴⁰ Sería también burlarse de la historia evangélica poner en duda que el diablo pueda transportar a los brujos de un lugar a otro. Pues en el Evangelio se dice que Satán transportó a Jesucristo hasta la cúspide del templo y luego hasta una montaña. La mayoría y la parte más sana de los teólogos consideran que fue transportado realmente en cuerpo y alma. Afirman también que Habacuc fue transportado hasta Babilonia de igual manera. Al igual que San Felipe Apóstol. Respecto de esta cuestión, Santo Tomás de Aquino concluye que lo que es posible para uno lo es para todos, si son de igual naturaleza y peso. Esta es su argumentación, que fundamenta a partir de Mateo, capítulo 4. El muy sutil doctor Scoto, comentando el libro 2 de las *Sentencias*, distinción 8, afirma que los ángeles adoptan cuerpos no para adquirir forma a partir de ellos ni para unirse a ellos hipostáticamente, sino solamente para moverlos y usarlos como un instrumento.¹⁴¹ Con más razón podrán hacer lo mismo los demonios, pues tal como hemos demostrado, poseen cuerpos elementales. Leemos en forma paralela en Filóstrato, autor griego, que Apolonio de Tiana fue transportado en pocas horas desde Etiopía, cerca de las fuentes del Nilo, hasta Roma, [regiones] separadas por no menos de dos mil quinientas leguas en línea recta. En otras oportunidades [el mismo personaje] fue transportado desde Roma hasta Corinto y desde Esmirna hasta Éfeso. En el año 1271, Juan Teutónico, sacerdote de Halberstad, uno de los brujos más famosos de su tiempo, celebró tres misas a medianoche, una en Halberstad, otra en

139. Alfonso de Castro († 1558).

140. Ulrich Molitor († c. 1506/1507)

141. Duns Scoto († 1308).

Maguncia y la tercera en Colonia. Lo mismo se dice de Pitágoras, que fue transportado desde Thuria en Metaponto. Incluso Wier, protector y defensor de los brujos, asevera con una certeza de ciencia, que es verdad que muchas personas han sido así transportadas en un instante de una región a otra. Así lo dice en el libro II, capítulo VIII, de su *De praestigiis Daemonum*, y en el libro III, capítulo II.

Para terminar, debo decir que yo he visto la sentencia dictada en la ciudad de Avignon en 1582 por Florus, inquisidor, contra varios brujos entregados al brazo secular para ser ejecutados. En ella se dice que fueron condenados por testimonios de terceros y por su propia confesión varias veces reiterada. Confesaron que habían renunciado a Dios y que se habían entregado al diablo, haciéndose bautizar de nuevo. Escribieron sus nombres y firmaron en un libro que el diablo acercó. Luego prestaron juramento y rindieron homenaje a Satán, caminando sobre la cruz en señal de desprecio. Tras ser untados, y mientras sostenían un bastón entre las piernas, fueron transportados a las asambleas en ciertas horas prefijadas. Allí, tras haber bailado y celebrado un banquete y fiesta en honor de Beelzebub, presente bajo la forma de un cabrón negro, le besaron su parte de atrás mientras sostenían en sus manos velas de cera negra. Le dedicaron rogativas, le solicitaron favores y lo adoraron. Estos brujos causaron la muerte de muchos niños pequeños, hombres y bestias. Llevaron miembros y grasa de niños pequeños a las asambleas como ofrenda dedicada al diablo y luego los comieron. Actuaron de manera lujuriosa, los hombres con súcubos y las mujeres coníncubos. Incluso entre ellos practicaron la sodomía y salivaron la hostia que habían capturado. Esto es lo que se encuentra en los procesos. Pero dado que hay quienes afirman que el transporte se realiza solo en espíritu, hablaremos a continuación del rapto en éxtasis.

CAPÍTULO V

Sobre los raptos o éxtasis de los brujos, y las frecuentaciones ordinarias que tienen con los demonios

Lo que dijimos sobre el transporte de los brujos en cuerpo y alma y las muy frecuentes y memorables experiencias ponen en evidencia con la claridad de la luz del día, y sin que quede duda posible, el error

de quienes han escrito que el transporte de los brujos es imaginario y que no es otra cosa que un éxtasis, aportando para ello el ejemplo de la visión de Ezequiel, que fue transportado en espíritu de Babilonia a Jerusalén, visión que puede ser una verdadera separación del alma aunque pueda también suceder sin separación. En su teología secreta los hebreos creen que el ángel hace oblación a Dios de las almas de los elegidos por abstracción, conservando el hombre la vida. Para ello alegan el pasaje del salmo 116, *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius*,¹⁴² que es lo mismo que Platón en el *Fedón* llama muerte placentera. Pero ello no implica que haya que negar el transporte verdadero del cuerpo y del alma, que sucede tanto por obra de los espíritus buenos como de los malos. Mencionemos los ejemplos de Elías y de Enoch, que fueron raptados en cuerpo, y también de Habacuc, que fue llevado corporalmente por el ángel al foso de los leones. Si el verdadero transporte en cuerpo no tuvo lugar en los ejemplos que hemos dado, no se podrían explicar los casos del brujo de Loches (que en un momento estaba en su lecho y sin embargo poco después fue encontrado en las landas de Burdeos), de Lion en Lorena o de Plutarco (transportado desde Grecia hasta Crotona, cerca de Nápoles, a donde no se puede llegar sin atravesar más de cien leguas por mar), y de infinitos otros casos similares. Tomás de Aquino, Durando,¹⁴³ Hervé,¹⁴⁴ Buenaventura,¹⁴⁵ de Tarantasia¹⁴⁶ y Getald Odet,¹⁴⁷ que trataron esta cuestión comentando el segundo libro, distinción VIII, del Maestro de las Sentencias, sostienen formalmente que los diablos transportan los cuerpos de lugar en lugar gracias a su poder natural.¹⁴⁸

Yo encuentro que el rapto en éxtasis es mucho más admirable que el transporte corporal. Si el diablo tiene, como muchos aceptan, el poder de raptar el espíritu [separándolo] del cuerpo, ¿acaso no es más

142. "Preciosa en presencia del Señor es la muerte de sus santos".

143. Durando de Saint-Pourçain († 1332/1334).

144. Hervé Nédellec († 1323).

145. San Buenaventura de Fidanza († 1274).

146. Pierre de Tarentaise, luego papa Inocencio V († 1276).

147. Getald Odet (autor escolástico no identificable).

148. Pedro Lombardo, alias el Maestro de las Sentencias († 1160).

fácil transportar cuerpo y alma conjuntamente sin separación de la parte racional, que separar y dividir una parte de la otra sin provocar la muerte de la persona? Si bien tenemos testimonios ciertos y demostraciones indudables de la inmortalidad del alma, esta me parece una de las más fuertes y concluyentes, que puede bastar [para resolver la cuestión], probada como está gracias a gran cantidad de historias, juicios, relatos, confrontaciones, condenas, confesiones y ejecuciones. Yo creo que debería resultar suficiente para convencer a todos los epicúreos y ateos de que el espíritu humano es una esencia inmortal. Por este medio se verifica y demuestra la hipótesis de Aristóteles en el segundo libro de *Sobre el alma*, en el que se dice que el alma es inmortal si puede hacer alguna cosa sin ayuda de un cuerpo. Y también la otra hipótesis, que dice que el alma es inmortal si es separable del cuerpo. Pero los infieles que no creen ni en el poder de Dios ni en la esencia de los espíritus, dicen que lo que llamamos alma es un vínculo armonioso y forma universal resultante de las formas particulares de los humores y de otras partes del cuerpo humano. Pero es una enorme incongruencia componer la forma del hombre, que todos los filósofos consideran pura y simple de muchas maneras. En cuanto al éxtasis, dicen que se trata de un sueño melancólico por el cual las fuerzas del alma quedan como enterradas, de suerte que parece que el hombre está muerto. Pero esto es ridículo, pues hay más brujos en Noruega, Livonia y otras regiones septentrionales que en todo el resto del mundo, como dice Olaus Magnus.¹⁴⁹ Parece que lo que Satán dice en Isaías, “Montaré sobre el Aquilón y seré como Dios”, se puede relacionar con el poder que el diablo ejerce de manera principal sobre los pueblos del norte, que están muy sometidos a los demonios y brujos. En muchas partes de la Santa Escritura [*Sapientiae* 2. *Esayae* cap. 14, 41, 49. *Hieremiae* ca. 34, 6, 13, 15, 23, 25, 46, 47, 50, 51. *Ezechiel* 8, 48. *Daniel* 11. *Zach.* c. 2] leemos que junto con el [viento] Aquilón vendrán toda clase de males. Sin embargo, los pueblos del norte son menos afectados por la melancolía que los pueblos que están bajo el cielo, pues son por lo general rubios o con piel de vaca. [Quienes hablan de sueño melancólico] deben confesar su ignorancia.

149. Olaus Magnus († 1557).

Plutarco escribió sobre un tal Soleus. Y Plinio sobre un tal Hermotime de Clazomenes. Y Heródoto sobre un filósofo ateo de Proconeso. Todas estas personas caían tan profundamente en éxtasis que sus cuerpos permanecían como muertos e insensibles. De suerte que los enemigos de Hermotime [*Lib. cap. 52*] encontraron su cuerpo así pasmado, y entonces lo mataron y quemaron. Jerónimo Cardano afirmó por escrito [*In sua Genesi*] que recurriendo al éxtasis podía separarse de su cuerpo a voluntad, sin que en este permaneciera sensibilidad alguna.¹⁵⁰ Tengo para mí que todos los que experimentan esta pasión de forma voluntaria en estado de vigilia son brujos. Cardano [*In lib. de rerum variet. ad finem*] también confiesa que su padre tuvo durante treinta años un demonio familiar. De ordinario los padres brujos preparan a sus hijos para los raptos en éxtasis. Con ello se relaciona lo que dice Virgilio en el canto vi de la *Eneida*, hablando de la bruja *quae se promittit solvere mentes*.¹⁵¹ A quienes sostienen que el fragmento alude al regocijo de la mente (como se dice de Baco, que por la propiedad que tiene de regocijar a los hombres es llamado *Lieus quia solvit curas*)¹⁵² les diré que para ello no habría sido necesario recorrer doscientas leguas para interrogar a una bruja, como le aconsejaron a Dido, pues hubiera bastado con beber abundante vino. Pues a decir verdad, el alma vegetativa, vital y animal permanece aun cuando los sentidos, el movimiento y la razón se liberen.

Tenemos una historia fresca en la memoria, la del napolitano autor de la *Magia natural*, quien afirma haber hecho la experiencia con una bruja a la que frotó con grasa su cuerpo desnudo, tras lo cual [la mujer] cayó pasmada sin ninguna clase de sensibilidad.¹⁵³ Luego de tres horas retornó a su cuerpo refiriendo noticias nuevas sobre muchos países, que después fueron confirmadas. Además, el autor del libro (que merece la hoguera) muestra la manera de practicar [esta experiencia]. Satán usa [este método] con quienes no quieren ser descubiertos o con aquellos que por la grandeza de su linaje o por otras razones no se atreven a concurrir a las asambleas [en persona]. El presidente de la Tourette me

150. Gerolamo Cardano († 1576).

151. “Que promete liberar a las mentes (o espíritus)”.

152. “Lieus porque libera de las preocupaciones”.

153. Giovanni Battista della Porta († 1615).

contó el caso de una bruja del delfinado que fue quemada viva. En una ocasión, estando la mujer acostada junto al fogón, fue raptada en éxtasis mientras el cuerpo permaneció en su casa. Dado que no respondía, su amo le propinó fuertes golpes con una vara. Para saber si estaba muerta hizo que la quemaran en las partes más sensibles y con todo ello no se la pudo despertar. El amo y su esposa la dejaron extendida en el lugar, pensando que estaba muerta. A la mañana la encontraron en su lecho, durmiendo. El amo, atónito, le preguntó qué había hecho. Ella gritó entonces muy fuerte en su lengua: “Ah, mi amo, ¿por qué me golpeasteis tanto?”. El amo le contó lo sucedido a los vecinos, quienes le dijeron que se trataba de una bruja. El hombre no cejó, entonces, hasta obligarla a confesar la verdad, por lo que [la sirvienta] debió admitir que había estado en espíritu en la asamblea de los brujos. Confesó también muchas maldades que había cometido y fue quemada.

El inquisidor Jakob Sprenger, que juzgó a muchas brujas, escribió que ellas confesaron que caían en éxtasis cada vez que les placía y que si lo deseaban, también podían [participar de la asamblea] con el cuerpo.¹⁵⁴ Viene a nuestra memoria el ejemplo de un caso acaecido en Burdeos en el año 1571 cuando se perseguía a las brujas en Francia. Había por entonces en dicha ciudad una vieja bruja que confesó ante los jueces que todas las semanas era transportada junto con otras allí donde se encontraba un gran cabrón, que las hacía renegar de Dios y prometer que servirían al diablo. Luego todas besaban sus partes pudendas y tras bailar tomaban cada una sus polvos. Belot, *maître de requêtes*, buscando probar la verdad de los dichos de la bruja, que decía que sus poderes solo funcionaban fuera de la prisión, la hizo salir comprometiéndose a regresarla. Ella se frotó entonces el cuerpo desnudo con una grasa tras lo cual cayó como muerta sin sensibilidad alguna. Cinco horas después retornó en sí y levantándose contó muchas cosas de diversas regiones y lugares, que luego fueron comprobadas. Tomé conocimiento de estas historias gracias a un conde y caballero de la Orden que estuvo presente en el experimento que se hizo y que todavía vive. Durante el proceso de Marguerite Pajot, ejecutada en 1576 en Tonnette, se comprobó que cuando ella quería, se elevaba por los aires a la vista de todos. En varias

154. Jakob Sprenger († 1495).

oportunidades se la vio montada sobre un árbol, elevarse por el aire y perderse de vista. Pero en ocasiones también caía en éxtasis y quedaba tan aturdida que no había manera de percibir si seguía respirando. Olaus dice que ello es muy frecuente en los países septentrionales y que los amigos de quien es raptado lo vigilan cuidadosamente hasta que retorna en sí con un gran dolor, e informa sobre un anillo, una carta o un cuchillo de alguien que está a trescientas leguas de distancia. Me he enterado también de otro juicio estando en Nantes en el año 1549 que no resulta menos extraño, referido a siete brujos que en presencia de muchos dijeron que traerían noticias en el lapso de una hora de todo lo que estaba sucediendo [en un radio de] diez leguas a la redonda. Súbitamente cayeron todos pasmados y permanecieron así por espacio de tres horas. Luego se despertaron y contaron lo que habían visto en la ciudad de Nantes y más lejos a su alrededor. Señalaron lugares, acciones y personas, y todo fue comprobado *in situ*. Tras ser acusados y condenados por diversos maleficios, todos fueron quemados.

Podría decirse, quizás, que el alma no abandona el cuerpo, y que todo es producto de una visión o ilusión que fabrica el diablo. Pero los efectos muestran lo contrario. Si es verdad que el alma es una esencia divina, que no se infunde por medio de la simiente y que de ninguna manera se mezcla con el cuerpo, como bien dijo Cicerón, *nihil esse in animis concretum*,¹⁵⁵ hay más fundamentos para creer que puede abandonar el cuerpo que para aseverar que no puede hacerlo, visto que incluso San Agustín acepta en el libro *De spiritu & littera* que ello fue lo que le sucedió a Moisés. También San Pablo afirma que fue raptado hasta el tercer Cielo y que sin embargo su cuerpo permaneció pasmado en tierra.¹⁵⁶ Con ello se responde a Tertuliano y a Atanasio, que sostuvieron lo contrario. Ambos son refutados por Tomás de Aquino con el argumento ya mencionado: si [el hecho] es posible para uno, es posible para todos.¹⁵⁷ Digamos también que esta opinión resuelve la demostración necesaria de la inmortalidad [del alma]. Pues el cuerpo, afirma Porfirio, no puede obstaculizar a lo que no tiene cuerpo. Las

155. “No hay nada concreto en el alma”.

156. Pablo de Tarso († c. 60/68 d.C.).

157. San Atanasio de Alejandría († 373).

personas pueden dormirse profundamente con mandrágora y otros brebajes narcóticos, de suerte que parecerán muertas, y sin embargo hay algunos que duermen tanto que no despiertan más y otros que habiendo tomado tales bebidas duermen cuatro o cinco días continuos, como se hace en Turquía con aquellos a quienes se quiere castrar sin dolor, y se hizo con un gascón del Bajo Languedoc que fue tomado como esclavo, luego recomprado y que aún vive. Pero los brujos no toman brebaje alguno. Agreguemos además que quienes se duermen a causa de una bebida narcótica no guardan recuerdos de cosa alguna. Mientras que los brujos tienen una impresión muy vívida de las danzas, sacrificios, adoraciones y otras cosas que han visto y realizado en las asambleas, e identifican a quienes estaban presentes cuando se los confronta con ellos. Por la confesión de los brujos que Jakob Sprenger hizo quemar sabemos que confesaron que durante el éxtasis sentían las mismas cosas que los que habían asistido corporalmente.

En el libro VIII de *La ciudad de Dios* San Agustín dice que el padre de Prestancio fue repetidas veces raptado en éxtasis, y que cuando su espíritu retornó, dijo que había estado transformado en caballo y que había llevado provisiones al campo junto con otras bestias. Sin embargo su cuerpo permaneció siempre acostado, como muerto, en su casa. Quizás por ello la licantrópía y la transformación de hombres en bestias es tan mencionada por todos los antiguos y tan frecuente resulta todavía en los países de Oriente, de lo que hablaremos mucho. Existen también enfermedades que vuelven al hombre insensible y lo dejan muerto, como el mal caduco y la apoplejía. De hecho, al papa Julio II se lo creyó muerto durante dos días. Y Jean Lescot, como se estima, fue enterrado vivo porque parecía muerto. Cuando se quedó sin aire comenzó a desesperarse. Lo sacaron cuando percibieron algunos movimientos en la cobertura de tierra, pero lo hallaron sin sentido y entregando su espíritu. Tales enfermedades de síncope, epilepsias y apoplejías no tienen nada que ver con los brujos. Pues ellos así se disponen cuando les place. Y no lo hacen sino para excusarse de ir a las asambleas temiendo ser descubiertos, rindiendo homenaje al diablo y hablando con él en sus casas cuando lo desean. De hecho, el barón de Rais (que fue condenado en Nantes y ejecutado como brujo), tras haber confesado ocho homicidios de niños pequeños y que aún deseaba matar al noveno para ofrecérselo en sacrificio al diablo, que era su propio hijo y al que había incluso pensado en

matar en el vientre materno para gratificar tanto más a Satán, confesó que adoraba al diablo en su recámara, poniéndose de rodillas cuando se hacía presente en forma humana, ofreciéndole inciensos, que era la forma en que amorreos y cananeos hacían sus detestables sacrificios. El diablo le prometió maravillas y que sería grande. Sin embargo al final, viéndose cautivo y en extrema calamidad, confesó todo y fue ejecutado. El proceso de su confiscación todavía está colgado en el gancho.

También he leído en Sprenger que durante el proceso de una bruja que fue quemada, ella confesó haber traído muchos niños al mundo en su carácter de comadrona, a quienes presentaba al diablo, levantándolos en el aire y luego clavándoles una gruesa aguja en la cabeza, de forma que no se derramaba gota alguna de sangre. Luego de que se los enterraba la bruja iba a desenterrarlos, los cocinaba en el horno, comía la carne y guardaba la grasa para servirse de ella. Confesó que de esta manera había matado a cuarenta niños. Era de Dan, cerca de Basilea. Hubo otra en Estrasburgo que mató innumerables criaturas y que fue también quemada. Quise advertir al lector de estas crueldades e idolatrías que me parecen las más detestables de todas, para que estemos alertas respecto de quienes reciben a los niños que vienen a este mundo.

En cuanto a comer carne humana, hay que decir que se trata de un hecho cierto. Desde la más remota antigüedad los brujos han sido aficionados a ella, de tal manera que era casi imposible evitar que las brujas entraran a roer los cadáveres hasta los huesos, incluso allí donde se los custodiaba o guardaba bajo llave. En el capítulo LXVII de la Ley Sállica se dice que si una bruja devora a un hombre y resulta convicta, deberá pagar doscientos sueldos. Leemos en Filóstrato de Lemnos que Apolonio de Tiana descubrió y expulsó de Corinto a una lamia que vivía también de carne humana. Por ello Horacio dijo: *Neu pransae Lamiae puerum vivum extrahat alvo*.¹⁵⁸ Y sin embargo era común que las brujas se alimentaran con tal vianda. Leemos también en Amiano Marcelino, libro XXIX, que al tribuno Polenciano se lo convenció para que abriera el vientre de una mujer encinta con la intención de saber sobre su hijo, que debía ser emperador.¹⁵⁹ Todos estos pasajes confirman lo que sabemos gracias a los procesos de nuestro

158. "Ni se extraiga un niño vivo del estómago de una lamia".

159. Amiano Marcelino († c. 395 d.C.).

tiempo. Muchas brujas consideran que los demonios las hacen cometer tales crueldades para poder ser raptadas en espíritu o en cuerpo cada vez que ellas lo desean. Sin ir tan lejos, Rondelet, médico de gran ciencia y reputación, observó diligentemente una noche a un brujo en Montpellier que rondaba las sepulturas y que se detuvo en el sepulcro en el que el día anterior se había enterrado a una mujer. [Tras desenterrar el cuerpo] le cortó un muslo y se lo llevó sobre sus espaldas, mordiendo a dentelladas la carne.¹⁶⁰ Me contó la historia uno de los discípulos de Rondelet que lo acompañaba. Él decía que era la enfermedad que se llama licantrópía, que hace que los hombres se vuelvan furiosos, teman haberse convertido en lobos y vivan de tales viandas. Discutamos ahora, pues, si resulta posible que los hombres se transformen en lobos y en otras bestias semejantes, verdaderamente, por fantasía o como producto de una enfermedad.

CAPÍTULO VI

Sobre la licantrópía y si el diablo puede transformar a los hombres en bestias

Hemos probado en páginas anteriores con muchos ejemplos y autoridades divinas y humanas, y con las acusaciones, condenas, confesiones, juicios y ejecuciones, que los hombres y las mujeres son transportados por medios diabólicos en cuerpo y alma o bien solo en espíritu. Y que Satán hace creer a muchos que es la fuerza de las palabras y de los ungüentos la que los transporta. Y que la mayoría de las veces aparece en forma de chivo. De modo que podemos decir que tenemos la demostración de los efectos, que llamamos *Quia est*, es decir, ὅτι ἔστι, que quiere decir que algo es así. Y si bien la demostración por los efectos no es tan clara como la que procede por las causas, no por ello es menos cierta [*In posterio. Analyticis*]. Ahora bien, la admisión de nuestra ignorancia es una bella alabanza a Dios en contra de quien no se debe argumentar imposibilidad alguna vista la debilidad de nuestro espíritu.

No deja de resultar extraño que Satán, que de manera usual adopta el cuerpo que mejor le parece, la que más seguido y de manera más ordina-

160. Guillaume Rondelet († 1566).

ria asume, después de la humana, es la forma de macho cabrío, sin dudas para aparecer como una bestia hedionda y falaz. Vemos que en las Santas Escrituras [*Iesayae* 13. et 34] los diablos son llamados cabrones, así como el intérprete caldeo interpretando a Isaías entiende la palabra שְׂעִיר, que significa chivo. O como el doctor Trimhi enseña *In radicibus* que los LXXII intérpretes usaron en la traducción de Levítico XVII la palabra ματαίους, que los italianos llaman *mathous*, es decir [en francés] *follastres*, y en Provenza *folletons* y *folletz*, pues lo que hacen es reír, saltar, divertirse y regocijarse con bailes y danzas. El profeta [*Iesayae* 13. et 34] dice que los dragones y chivos danzarán en Babilonia y que el diablillo o sátiro gritará tras su compañero. Zoroastro, hablando de los chivos, entiende demonios, por la característica de tales animales, que son hediondos y lascivos.¹⁶¹ Es lo que el príncipe de la Mirándola quiso significar oscuramente en la decimosegunda posición sobre Zoroastro, con estas palabras: *Quid sit intelligendum per capros apud Zoroastem, intelliget qui legerit in libro Bair, quae sit affinitas capris cum spiritibus*.¹⁶² Pues es propio de los demonios tener poder sobre el deseo lascivo y brutal, como fue señalado por los hebreos cuando dicen en el libro חובא יקרפ (Pirke Avot) que Satán es cargado por la serpiente, lo que Filón Hebreo interpreta como una referencia a la voluptuosidad, a la que el sabio Arquitas¹⁶³ considera el peor enemigo del género humano, *nullam pestem capitaliorem hominibus a natura datam voluptata*, recogido por Cicerón.¹⁶⁴ Por el mismo motivo, los griegos representaron a los demonios con la apariencia de sátiros obscenos, pilosos, mitad cabrones y mitad hombres. Es por ello que en el Levítico [*Cap. 17*] leemos que luego que Dios ordenó al pueblo que le sacrificaran ciertos animales específicos y que la sangre fuera esparcida en su altar, dijo a continuación: Que jamás suceda que vayáis a ofrecer sacrificios a los sátiros. Existe en hebreo la palabra *seirrim*, que el intérprete dice que significa demonios que se aparecen bajo el disfraz de chivos y sátiros. El rabino Moisés Maimónides, habiendo leído los libros de los misterios de los caldeos y de los sabeos que él recoge [*Li. 3*

161. Zoroastro o Zarathustra (principios del primer milenio a.C.)

162. “Lo que debe entenderse por cabras en Zoroastro lo comprenderá quien en el libro *Bahir* lea sobre la afinidad entre tales animales y los espíritus”.

163. Arquitas de Tarento († c. 360/350 a.C.).

164. “No hay peste dada por la naturaleza al hombre que resulte más grave que la voluptuosidad”.

[*מִכּוּבֵּן הָרִימ*], afirma que era costumbre dirigirse a lugares desérticos para ofrecer sacrificios a los diablos y cavar una fosa en la que luego se arrojaba la sangre, en torno de la cual se celebraba un banquete [en honor] a los malos espíritus. En el capítulo xvi del Levítico vemos que Dios ordenó al sacrificador Aarón tomar dos chivos y dividirlos a suerte, uno para Dios y el otro para Azazel. El chivo que le tocó en suerte a Azazel, y sobre el cual el sacrificador confesó los pecados del pueblo, fue enviado al desierto, mientras que el restante fue ofrecido en sacrificio a Dios. Los hebreos afirmaban que jamás nadie volvió a ver al primero. En el Deuteronomio [*Cap. 32*], que es la interpretación más clara de la ley de Dios, los malos espíritus son llamados en su propia significación *lascedim* לִשְׂרִימ, que todos toman por demonios. Y por lo que se dice de los sátiros, de los que se habla en las vidas de los ermitaños Antonio y Pablo, no hay dudas de que se trataba de malos espíritus. También a menudo Satán se muestra con la apariencia de una figura humana grande y negra, como le sucedió a Catherine Daree, a Dion amigo de Platón, a Casio Parmensis, al filósofo Atenodoro, a Magdalena de la Cruz y a Jeanne de Hervillier, quien confesó que a la edad de doce años su madre la presentó al diablo bajo la apariencia de un hombre de gran tamaño y muy negro, vestido del mismo color, siempre cojo, con espuelas, que le hablaba, que súbitamente se aparecía a su lado cada vez que ella quería, y que así continuó sucediendo toda su vida.

Pero la cosa más difícil de creer, que es también la más admirable, es el cambio de la figura humana en bestia y más aún de cuerpo en cuerpo. Son siempre prueba cierta de ello los procesos realizados a los brujos y las historias divinas y humanas de todos los pueblos. Leemos en el libro de los cinco inquisidores de los brujos, al que ya hice mención en repetidas oportunidades, que un brujo llamado Stasus, en el territorio de Berna, estando rodeado de muchos enemigos, escapó súbitamente con la apariencia de una bestia, por lo que no pudieron matarlo hasta que lo hallaron durmiendo. Dejó dos discípulos, los dos más grandes brujos de Alemania, Hoppo y Stadlin, que como está escrito provocaban tempestades de granizo y tormentas violentas. Y para no alejarnos de este Reino tenemos el proceso hecho por el Parlamento de Dole contra Gille Garnier, de Lyon, cuya sentencia fue dictada el 18 de enero de 1574, a la que no hace falta que nos refiramos en extenso pues ha sido impresa en Orleans por Eloy Gibier, y en París por Pierre des Hayes, y también en Sens. Solo reproduzco los puntos principales por los que fue

acusado y convicto. A saber, que el mencionado Garnier, el Día de San Miguel, estando en forma de hombre lobo, se apoderó de una niña de diez o doce años cerca del bosque de la Serre, en una viña o viñedo de Chastenoy, a una distancia de un cuarto de legua de Dole, y allí la mató, tanto con sus manos, que parecían patas, como con sus dientes, y luego comió la carne de los muslos y de los brazos, que también llevó a su mujer. Con la misma forma, un mes más tarde se apoderó de otra niña, a quien habría matado para comérsela si tres personas no se lo hubieran impedido, como él mismo confesó. Quince días después estranguló a un niño de diez años en el viñedo de Gredisans y comió la carne de los muslos, piernas y vientre. Más tarde, con forma de hombre y no de lobo, mató a otro joven de doce o trece años en el bosque de la aldea de Perouse con la intención de devorarlo; lo habría logrado si no se lo hubieran impedido, como confesó sin que se lo forzara ni constriñera. Por ello fue condenado a ser quemado vivo y la sentencia se ejecutó. Hallamos también otro proceso celebrado en Besançon por el inquisidor Jean Boin en el año 1521, en el mes de diciembre, y enviado a Francia, Italia y Alemania, al que Wier, defensor de los brujos, cita en el libro VI, capítulo XIII, de sus *Prestigios*. Por ello seré breve. Los acusados eran Pierre Burgot y Michel Verdun, quienes confesaron haber renunciado a Dios y prestado juramento de servir al diablo. Michel Verdun llevó a Burgot al límite de Chastel Charlon, donde cada uno tomó una vela de cera verde, que daba una llama azul y oscura, y danzaron y ofrecieron sacrificios al diablo. Luego, tras untarse, se transformaron en lobos y corrieron con una ligereza increíble. Luego volvieron a adoptar forma humana y de inmediato se convirtieron de nuevo en lobos, y copularon con lobas con el mismo placer que acostumbraban experimentar con las mujeres. Burgot confesó que había matado a un niño de siete años con sus patas y dientes de lobo y que lo habría devorado si los campesinos no hubieran intentado darle caza. Michel Verdun confesó haber asesinado a una niña que cocinaba arvejas en un jardín, tras lo cual fue perseguido por *Monsieur* de la Cuvee. Ambos confesaron haber devorado otras cuatro niñas, indicando las fechas, los lugares y las edades específicas de las criaturas. Gracias a un polvo con el que tocaban a las personas provocaron muchas muertes. Recuerdo que el procurador general del rey, *Monsieur* Bourdin, me contó sobre otro caso que le fue remitido desde los Países Bajos. Se trata de un proceso completo firmado por el

juez y por los escribanos, en el que se menciona que un lobo, que fue herido por un dardo en un muslo, luego fue encontrado en su lecho con el dardo clavado en el mismo lugar, que le fue extraído una vez que recuperó la forma humana. El dardo fue reconocido por quien se lo había arrojado. A su vez, la fecha y el lugar precisos fueron confirmados por la confesión del acusado. Job Fincel en *De las maravillas*, libro XI, escribe sobre un licántropo en Padua que corría a una velocidad tan increíble que solo pudo ser atrapado cuando se recurrió al uso de caballos.¹⁶⁵ Le cortaron sus patas de lobo, y en dicho instante recuperó su forma humana y se encontró con los brazos y piernas mutilados. El hecho aparece confirmado por el proceso contra las brujas de Vernon [*Lan* 1561], que con frecuencia se reunían ordinariamente en un viejo y antiguo castillo con la forma de una infinita cantidad de gatos. Cuatro o cinco hombres que decidieron permanecer en el lugar durante la noche se vieron asaltados por aquella multitud de gatos. Uno de los hombres murió y los otros dos fueron heridos, no obstante lo cual también ellos lograron herir a muchos gatos, que al instante mutaron en mujeres gravemente lastimadas. Dado que todo parecía increíble, la persecución fue descartada. Los cinco inquisidores [*In libro Mallei*], que tenían gran experiencia en estas causas, dejaron por escrito que había cerca de Estrasburgo tres brujas que asaltaron a un labrador bajo el aspecto de gatos de gran tamaño. El hombre se defendió hiriendo y alejando a los animales, que en el mismo instante fueron hallados en sus lechos, enfermos y con la forma de mujeres muy lastimadas. Iniciada la investigación, las mujeres acusaron a quien las había herido. El hombre, a su vez, informó a los jueces la hora y el lugar en el que había sido asaltado por los gatos y a los que había golpeado. Pierre Marmor, en un pequeño tratado que hizo sobre los brujos, dice haber visto este cambio de hombre en lobo mientras estaba en Saboya.¹⁶⁶ Y Enrique de Colonia, en el tratado que escribió, *De lamiis*, tiene esto por indudable.¹⁶⁷ Ulrico el Molinero, en un pequeño libro dedicado al emperador Segismundo, escribe sobre la disputa que tuvo lugar ante

165. Job Fincel o Finzel († 1582).

166. Pierre Mamoris († c. 1463/1465).

167. Heinrich Krämer († 1505).

este príncipe y dice que se llegó a la conclusión por vivas razones y por la experiencia de infinitos ejemplos de que tales transformaciones son verdaderas. Él mismo afirma haber visto un licántropo en Constanza que fue acusado, convicto, condenado y luego ejecutado tras su confesión. En muchos libros publicados en Alemania leemos que uno de los más grandes reyes de la cristiandad, muerto hace no mucho tiempo, a menudo mutaba en lobo y que tenía reputación de ser uno de los mayores brujos del mundo.

Grecia y el Asia están mas infectadas por esta peste que los pueblos de Occidente, como nos cuentan nuestros mercaderes, y por ello se ven allí obligados a encerrar y aprisionar a los que se transforman en lobos. De hecho, en el año 1542, bajo el reinado del sultán Solimán, era tan grande la cantidad de hombres lobo en la ciudad de Constantinopla que el emperador acompañado de su guardia salió armado y rodeó a ciento cincuenta de ellos, que desaparecieron a la vista de todo el pueblo. Recoge esta historia Job Fincel en *Sobre las maravillas*, libro 2, y sobre ello todos los otros pueblos están de acuerdo. Los alemanes los llaman *wer wolf*, los franceses *loups garous*, los picardos *loups varous*, como quien dice *lupos varios*, pues los francesas cambian la v por g. Los griegos los llamaban licántropos [*λυκανθρωποι*] y *mormolicies*, y los latinos *varios* y *versipelles*, como Plinio [*Lib. 8 cap. 22*] cuando habla de esta transformación de lobos en hombres. Francisco Febo, Conde de Foix, en su *Libro sobre la caza*, dice que la palabra *garoux* quiere decir *gardez vous*,¹⁶⁸ sobre lo cual me advirtió el Presidente Fauchet.¹⁶⁹ Lo que resulta verosímil, pues los lobos naturales corren tras las bestias y estos otros lo más corriente es que corran tras los hombres, y es por ello que se dice *gardez-vous*.

Pomponazzi y Teofrasto Paracelso sostienen que la transmutación de hombres en bestias es muy cierta.¹⁷⁰ El sabio Gaspar Peucer,¹⁷¹ yerno de Philip Melanchton,¹⁷² confesó que siempre había creído que se trataba de

168. "Guardaos, cuidaos".

169. Francisco I de Foix, rey de Navarra († 1483).

170. Pietro Pomponazzi († 1525).

171. Caspar Peucer († 1602).

172. Philip Melanchton († 1560).

una fábula, pero luego de que varias personas dignas de fe y mercaderes que comercian con Livonia le aseguraron lo contrario, y luego de que muchos acusados y convictos fueron ejecutados tras confesar, sostuvo que se sintió constreñido a creerlo y a escribir sobre la manera en que actuaban en dicha región. Según se sabe, todos los años a finales del mes diciembre un mendigo reúne a todos los brujos que se encuentran en un determinado lugar. Si no acuden, el diablo los obliga a golpes de vara de hierro, tan fuertes que dejan marcas en ellos. Su capitán pasa al frente y varios miles se congregan en un río, que cruzan para adquirir figura de lobo. A continuación se arrojan sobre los hombres y el ganado, y provocan miles de víctimas. Doce días después retornan al mismo río y recuperan la forma humana. Repetidas veces dialogué con Languet, oriundo de Borgoña y agente del duque de Sajonia, hombre muy docto que trataba con el rey de Francia en nombre de su amo, quien me contó una historia similar y me dijo que estando en Livonia escuchó decir que toda la gente que allí habita tiene esta creencia por muy cierta.¹⁷³ Si bien esta desgracia es muy frecuente en todos lados, en Livonia es algo directamente corriente. Tengo entre mis papeles la carta de un alemán al servicio del rey Enrique II, que le escribió al condestable del Reino advirtiéndole de que el rey de Moscovia había ocupado el país de Livonia, y al final agregó las siguientes palabras: *In illis locis Heredotus Neurios collocare videtur, apud quos dicit homines converti in lupos, quod est adhuc usitissimum in Livonia*, es decir, es el país del cual Heródoto dice que los hombres se transforman en lobos, cosa que resulta notoria aún en nuestro presente, y frecuente. La posteridad ha verificado muchas cosas escritas por Heródoto que parecían increíbles a los antiguos. Él también dijo que ciertos brujos por medio de algunas incisiones aplacaron la tempestad que ya había hundido cuatrocientas naves de Jerjes. Leemos en Olaus Magnus, en el libro 3, capítulo 18, que los brujos de Laponia venden los vientos, agradables o tempestuosos, anudando ciertas cuerdas, algo que por su propia experiencia ordinaria todos los marineros conocen.

Leemos también en la historia de Johannes Trithemius que en el año 970 vivía un judío llamado Bayan, hijo de Simeón, que se transformaba

173. Hubert Languet († 1581).

en lobo cada vez que quería y se volvía invisible según su deseo.¹⁷⁴ Es algo muy extraño. Pero para mí es más extraño aún que algunos no lo puedan creer siendo que todos los pueblos de la Tierra y toda la antigüedad se muestran de acuerdo. Pues no solo Heródoto ha escrito sobre ellos hace dos mil años, y cuatrocientos años antes Homero,¹⁷⁵ sino también Platón en su *República*, cuando habla del sacrificio que se hacía a Júpiter Lycaeus y que quienes lo probaban se convertían en lobos. También se muestran de acuerdo Pomponio Mela, Solino, Estrabón,¹⁷⁶ Dionisio Africano,¹⁷⁷ Marco Varrón, Virgilio, Ovidio e infinitos otros. Y a propósito dice Virgilio:

*Has herbas atque haec ponto lecta venena
Ipse dedit Moeris, nascuntur plurima ponto.
His ego saepe lupum fieri, et se condere Sylvis Moerum.*¹⁷⁸

Plinio [L. 8, c. 22], asombrado de que todos los autores estuvieran de acuerdo en ello, escribió así: *Homines in lupos verti, rursumque restitui sibi falsum esse existimare debemus, aut credere omnia, quae fabulosa seculis comperimus.*¹⁷⁹ Vemos bien que no osa asegurarlo, temeroso de que no le creamos. Por ello alega la autoridad de Evantes y de los primeros autores griegos, que dijeron que en Arcadia los miembros del linaje de un hombre llamado Anteo cruzaban cierto río y adquirían forma de lobo, y tiempo después volvían a pasar por el mismo río y recuperaban la forma humana.¹⁸⁰ Ya he dicho que alcanza con una sola bruja para dañar a una familia entera. Copus, autor de las *Olimpiónicas*, dice que Demeneto Parrasiano, tras haber

174. Johannes Trithemius († 1516).

175. Homero (siglo VIII a.C.).

176. Estrabón († 23/24 d.C.).

177. Dionisio Periegeta, alias el Viajero, el Africano o de Alejandría († siglos II o IV d.C.).

178. “Del mismo Meris recibí estas hierbas / venenos escogidos de los muchos que nacen en el Ponto. / Muchas veces vi como Meris se convertía en lobo y desaparecía por el bosque”.

179. “Debemos estimar como falso que los hombres puedan convertirse en lobos y luego recuperar su forma, o de lo contrario creer todas las cosas fabulosas sostenidas durante siglos”.

180. Evantes (o Neantes) de Samos († s/d).

consumido el hígado de un niño que había sido sacrificado a Júpiter Lycaeus, se convirtió en lobo.¹⁸¹ Algo que Marco Varrón, a quien Cicerón tiene por el más sabio de todos los autores griegos y latinos, considera indudable. Olaus Magnus, hablando de los pueblos de Pilapia, Norbonia, Finlandia y Angermania, que todavía son paganos y están rodeados de malos espíritus y de brujos, dice que de ordinario se transforman de hombres en bestias, de lo que ofrece infinitos ejemplos, que yo dejo de lado para no extenderme. Alcanza con leer a Olaus, Saxo Gramático,¹⁸² Fincel y Guillermo de Brabante.¹⁸³ Dejo de lado las *Metamorfosis* de Ovidio porque mezclan la verdad con muchas fábulas, aunque no resulta inverosímil lo que escribió sobre Lycaon, rey de Arcadia, respecto de que podía convertirse en lobo:

*Territus ipse fugit, nactusque silentias ruris,
Exululat, frustra que loqui conatur.*¹⁸⁴

Pues en nuestro tiempo también vimos un rey que cambiaba de la misma forma, algo que todavía resulta común por todos lados. Tampoco es fábula lo que dice Homero sobre la bruja Circe, que transformó en cerdos a los compañeros de Ulises. Incluso San Agustín en los libros de *La ciudad de Dios* [Lib. 18, c. 17 & 18, de ci.] recoge la misma historia, aun cuando le parece extraña e increíble. También alude a la historia de los arcadios. Y dice que era muy común en su época en los Alpes la presencia de brujas que hacían comer cierto queso a los viajeros para convertirlos en bestias y hacerlos cargar fardos, para luego tornar a convertirlos en hombres. Leemos una historia muy similar en Guillermo, arzobispo de Tiro, y en Sprenger, inquisidor, acerca de una bruja en Chipre que convirtió en asno a un joven soldado inglés.¹⁸⁵ Este quiso retornar a la nave con sus compañeros pero fue alejado a golpes de bastón. Debió regresar con la bruja, que se sirvió de él hasta que

181. Agriopas, también llamado Escopas, Apollas o Copas († s/d).

182. Saxo Grammaticus († 1220).

183. Guillermo de Brabante († s/d).

184. "Aterrado, huyó, y llegando al campo silencioso / comenzó a aullar, tratando en vano hablar".

185. Guillermo de Tiro († 1185).

el asno fue visto arrodillado delante de una iglesia y haciendo cosas que no podían partir de una bestia irracional. La bruja, que lo seguía de cerca, fue apresada como sospechosa por la justicia y así tras tres años el marinero recuperó su forma humana. La bruja fue condenada a muerte. Leemos algo similar sobre Amonio, filósofo peripatético, que ordinariamente tenía un asno sentado en su clase.¹⁸⁶ Según lo que dicen los comerciantes, nada hay más frecuente en Egipto. Incluso Belon, en sus observaciones impresas en París, sostiene que vio en Egipto, en la periferia de El Cairo, a un juglar que tenía un asno con quien discurría y hablaba empleando los mejores argumentos que tenía.¹⁸⁷ El asno, por medio de gestos y signos respondía a sus palabras, dando a entender que comprendía muy bien lo que se le decía. Si el juglar le decía al asno que eligiera a la más bella [mujer] de la compañía, jamás fallaba, pues tras mirar con atención en todas direcciones, [la más hermosa] era siempre a la que iba a acariciar. Si el amo pedía que le trajeran cebada, entonces el asno festejaba actuando de manera muy diferente a como hacen los animales, y así respecto de mil otras cosas parecidas. Tras discurrir de esta forma Belon afirma que podría decir más si no fuera porque teme que no le demos crédito, pues él mismo habría descreído de esta historia si no lo hubiera visto con sus propios ojos en presencia de todo el pueblo de El Cairo. Ello concuerda con lo que escribió Vicente sobre dos brujas posaderas que tenían costumbre de convertir a los huéspedes en bestias.¹⁸⁸ En una ocasión transformaron en asno a un joven juglar que produjo mucho placer a los viajeros, pues no había perdido la razón. Un vecino lo compró a muy buen precio. Las brujas no le dieron garantías y le dijeron que lo perdería si el asno se dirigía al río. Así fue que un día el asno se escapó y corrió hacia un lago próximo y tras arrojarle al agua recuperó su figura humana. Pedro Damián, uno de los primeros hombres de su tiempo, habiendo sido diligentemente informado de la verdad tanto por parte del amo como del asno y de las brujas, que confesaron todo, y también por quienes lo habían visto escapar y recuperar la figura humana, relató lo sucedido al

186. Amonio Saccas († c. 242/243 d.C.).

187. Pierre Belon († 1564).

188. Vicente de Beauvais († c. 1264).

papa León VII.¹⁸⁹ Entonces se disputó delante del papa con argumentos a favor y en contra, y se concluyó que el hecho resultaba posible.

Ello sirve también para confirmar lo escrito por los ateos Luciano y Apuleyo, transformados en asnos, lo que según ellos sucedió luego de que visitaran a las brujas de Larisa, a las que fueron a ver para descubrir si lo que se decía sobre ellas era verdad. Ambos fueron acusados de ateísmo y de brujería. Apuleyo hizo lo que pudo en su *Apología* para lavarse de estas acusaciones. Pero cuando habla acerca de la transformación que le acaeció dice algo que vale la pena resaltar: *Minus hercule calles pravissimis opinionibus ea putari mendacia, que vel auditu nova, vel visu rudia, vel certe supra captum cogitationis ardua videantur, quae si paulo accuratius exploraris non modo compertu evidentia, verumetiam factu facilia senties.*¹⁹⁰ Y poco después: *Prius deierabo solem istum videntem Deum me vera et comperta memorare, ne vos ulterius dubitetis,* etc.¹⁹¹ Podrá decirse que [Apuleyo] enriqueció su historia con algunos cuentos agradables pero el relato en sí no resulta demasiado diferente de otros que hemos recogido. En lo que respecta a la transformación de Apuleyo, San Agustín en *La ciudad de Dios*, libro XVIII, capítulo 18, no se atreve ni a negarlo ni a aseverarlo. Aunque parece ser de la opinión de que todo fue una ilusión. Otros dicen que puede suceder verdadera y naturalmente, y alegan las transformaciones de niñas en niños. Tal como leemos en Hipócrates *in libro Epidemion* cap. VIII,¹⁹² en Plinio lib. VIII c. IIII, en Gelo libro IX cap. IIII, y en Matus Lusitanus centuria II curatione xxxix.¹⁹³ Yo he señalado ocho casos en mi comentario a *De Venatione* del poeta griego Opiano, que en realidad son casos de

189. San Pedro Damián († 1072). El pontífice en cuestión no puede ser León VII por razones cronológicas. El único papa que utilizó dicho nombre en el siglo XI fue León IX, que reinó entre 1049 y 1054.

190. “Los hombres con sus opiniones erradas piensan que muchas cosas son mentira, ya sea porque son novedosas, porque nunca se las ha visto o porque parecen sobrepasar la inteligencia, las cuales si se observan con agudeza no solo parecerán evidentes sino sencillas de concretar”.

191. “Primeramente juro por este sol que ve a Dios que te contaré cosas verdaderas y probadas, para que no dudes más de aquí en adelante”.

192. Hipócrates de Cos († c. 370 a.C.).

193. João Rodrigues de Castelo Branco, también conocido como Amato Lusitano o Amato Portugués († 1568).

niñas convertidas en niños, simplemente porque las partes pudendas comenzaron a bajar tras mantenerse escondidas en el vientre.

Pero la licantropía es muy diferente, pues no tiene causa natural sino del todo sobrenatural. He aquí entonces la verdad del hecho en sí, aunque parezca increíble y casi imposible para los sentidos del hombre. Y sin embargo es muy cierto y lo confirma la historia sacra con [el caso] del rey Nabucodonosor, de quien dice el profeta Daniel que fue convertido y transformado en buey, y que vivió de heno por espacio de siete años. Los árabes consideran que ello es posible. La metempsicosis pitagórica es sin comparación más extraña y sin embargo es sostenida por todos los platónicos, caldeos, persas y egipcios. Muchos médicos, ante una cosa tan extraña cuya razón desconocen, y para que no parezca que [existe algo que] ignoran, han dicho y dejado por escrito que la licantropía es una dolencia de hombres enfermos que piensan que son lobos y que salen a corretear por los bosques. Comparte esta opinión Pablo Egineta.¹⁹⁴ Pero harían falta muchas razones y testimonios para desmentir a todos los pueblos de la Tierra y a sus relatos, pues incluso la historia sagrada y también Teofrasto Paracelso, Pomponazzi y Fernel, entre los primeros médicos y filósofos de su tiempo y de muchos siglos, han considerado a la licantropía algo cierto, verdadero e indudable.

Cabe preguntarse por qué los diablos de Egipto o los brujos con su ayuda no pudieron hacer venir piojos a pesar de que lograron fabricar alimañas más grandes, como ranas y serpientes. Al respecto los hebreos dicen que los diablos no poseen poder para producir cuerpos que resulten menores que un grano de cebada. Me parece que por este motivo quienes desean alejar a los espíritus malignos de sus casas dejan recipientes llenos de mijo o de otras semillas pequeñas, pues si se esparcen por el suelo, aquellos no podrán recogerlas y abandonarán el lugar. Resulta muy ridículo medir las cosas naturales con las sobrenaturales o comparar las acciones de los animales con las de los espíritus y demonios. Más absurdo aún es atribuir una enfermedad a la persona del licántropo y no a quienes los ven transformarse de hombres en bestias y luego recuperar la figura original. San Crisóstomo dice que la bruja Circe convirtió de tal forma a los compañeros de Ulises en

194. Pablo de Egipto o Egineta († c. 690).

bestias voluptuosas que se volvieron como cerdos, lo que parecería querer decir que solo perdieron la razón mientras que los cuerpos no sufrieron cambio alguno.¹⁹⁵ Sin embargo todos quienes han escrito sobre la licantrópia, antiguos y modernos, están de acuerdo en que la figura humana cambia y en que el espíritu y la razón permanecen intactos, como bien lo dice Homero en la *Odisea*:

οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε
καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὥς τὸ πάρος περ.¹⁹⁶

Es decir que tenían la piel, la cabeza y el cuerpo de cerdo, pero [conservaban] la razón firme y estable. Como de manera elocuente dice Boecio:¹⁹⁷ *voce et corpore perditis sola mens stabilisque semper monstra quae gemit patitur*.¹⁹⁸

Desde esta perspectiva la licantrópia no sería contraria al canon *Episcopi* xxvi, q. v, ni a la opinión de los teólogos que por la mayor parte sostienen que Dios no solo creó todas las cosas sino que los malos espíritus no tienen el poder de cambiar la forma. Pues hay que tomar en consideración que la forma esencial del hombre, que es la razón, no cambia [en el licántropo], sino solo la figura. Ahora bien, si aceptamos que los hombres pueden hacer que un cerezo produzca rosas, que la planta del repollo produzca manzanas, cambiar el hierro en acero o la sustancia plata en oro y hacer mil clases de piedras artificiales que estén a la par de las naturales, ¿por qué deberíamos extrañarnos de que Satán transforme la figura de un cuerpo en otro, visto el gran poder que Dios le confiere en este mundo elemental? Todo ello es confirmado por Tomás de Aquino [*Dist. 7, ar. 5*], comentando el segundo libro de las *Sentencias*, donde dice así: *omnes angeli boni & mali ex virtute naturalis habent potestatem transformandi corpora nostra*. Es decir que todos los ángeles, buenos y malos, tienen el poder por virtud natural de

195. San Juan Crisóstomo († 407).

196. “Y tenían la cabeza, la voz, las cerdas y el cuerpo como los puercos, pero sus mentes quedaron tan enteras como antes”.

197. Anicio Manlio Severino Boecio († c. 524/526).

198. “Aniquilados la voz y el cuerpo solo la mente permanece gimiendo por su padecer”.

transformar nuestros cuerpos. Con ello se relaciona el pasaje de Isaías [Cap. 34] que dice que la ciudad de Babilonia será arrasada y que en su lugar bailarán las hadas, los duendes, los demonios y aquellos a quienes se llama שְׁעִירִים, que la interpretación común de la Biblia, editada en Amberes por la imprenta de Plantin, tradujo como semihumanos o semiasnos. Si se tratara meramente de una enfermedad o bien de una ilusión, no diría semihumano o semiasno. Pues todos están de acuerdo en que pierden el habla. Quienes niegan que el diablo tenga este poder es porque no consideran que todo poder viene de Dios, quien lo distribuye entre los ángeles y los demonios, entre los hombres o bien entre las cosas insensibles, así como le fue ordenado a la tierra que produzca bestias cuadrúpedas y plantas, y al mar se le ordenó producir aves y peces, y no se dice que Dios los hizo, pues lo que Él hizo fueron los cielos, los astros celestes y la Tierra, y también al hombre. Y sin embargo se dice que Dios hizo y creó todo, lo que se debe entender por medio de intermediarios o sin ellos.

Sin embargo puede suceder también que algunas veces el brujo, gracias a una ilusión diabólica, hace que el hombre parezca otro diferente de quien es. Como podemos ver en la historia de San Clemente, donde leemos que Simón el Mago hizo que todos los amigos de Faustiniano lo desconocieran y luego le dijo al emperador Nerón que mandara que le cortaran la cabeza, asegurándole que resucitaría al tercer día, lo que Nerón hizo tal como le pareció.¹⁹⁹ Tres días después retornó y Nerón, asombrado, ordenó erigirle una estatua en Roma con la siguiente inscripción: *Symoni Mago Deo*.²⁰⁰ A partir de aquel momento Nerón se entregó por completo a las brujerías. Sin embargo Simón el Mago había en realidad fascinado los ojos de Nerón y de todos los presentes, quienes no se dieron cuenta de que lo que se había decapitado era un cordero en lugar de Simón. Apuleyo afirma algo similar sobre tres hombres a los que él pensó que había matado y que en realidad eran tres pieles de cabra, pues estaba fascinado por la bruja Pánfila. Esta fascinación, sin embargo, solo dura breves momentos. Pero el cambio de la figura humana en bestia dura a veces hasta siete años, como el de Nabucodo-

199. Papa San Clemente I o Clemente Romano († 97).

200. "Al dios Simón Mago".

nosor en Daniel, quien se vio recubierto de largos pelos y le crecieron grandes uñas, y soportó el rocío del cielo, como dice el texto, y vivió de heno como los otros bueyes. A menos que el texto quiera decir que a los reyes de Asiria se les servía como alimento carros de heno. Pero el punto principal es que se afirma que luego de que transcurrieron siete años a Nabucodonosor le fue devuelta su figura, lo que muestra por necesidad que había perdido la forma humana. Las acciones y el trabajo de un buey o de un asno, que ni tres hombres robustos podrían realizar, el tamaño, el andar y, lo más importante, las viandas de heno y de cardos, no se condicen con un cuerpo humano. Pues tanto el profeta Daniel como todos los que escribieron sobre aquella transmutación, están de acuerdo en que no veían otra cosa, aun cuando Apuleyo escribió que él consumía también viandas humanas cuando podía hallarlas, pues no había perdido la razón. Agreguemos que la velocidad de los lobos, el correr y la mordida de los dientes no parecen propios de un hombre.

En cuanto a lo que algunos dicen, que Satán adormece a las personas y altera la fantasía haciéndoles creer que su cuerpo ha cambiado, según algunos creyeron visto que quienes son heridos en forma de bestia tras recuperar la forma humana continúan estándolo, hay que aceptar que ambas situaciones pueden suceder al mismo tiempo, dado que Satán en el mismo instante [en que introduce fantasías en las mentes del durmiente] puede herirlo en el cuerpo. Quien diga que todo esto no es más que una ilusión de Satán deberá aceptar también que todo lo que le acaeció a Job –la pérdida de sus bienes, la ruina de sus casas, la masacre de sus hijos, su enfermedad extrema–, así como todas las pestes, mortandades, hambrunas, esterilidades y demás proezas de los diablos, ejecutores de la venganza de Dios, no son más que ilusiones. Si es así, las Santas Escrituras y todas las historias que relatan tales cosas no serían sino burla.

Tampoco cabe decir que Dios no ha dado este poder a Satán. Pues los consejos de Dios son incomprensibles y el poder que concede al diablo es ignorado por los hombres, visto que se dice en Job que no hay sobre la Tierra poder más grande ni nada que pueda resistírsele. También se dice que los magos de Faraón hicieron las mismas cosas que Moisés, a saber, transformar bastones en serpientes y fabricar ranas. Si se hubiera tratado de un deslumbramiento de los ojos, el texto no diría que hicieron lo mismo que Moisés, quien nada hacía por medio de ilusiones. Agre-

guemos también que si las serpientes de los magos hubieran continuado siendo bastones, las serpientes de Moisés no habrían podido devorarlas, argumento imposible de discutir sin corromper el texto. Ahora bien, es mucho más extraño convertir un bastón o una vara en una serpiente que cambiar la figura de un hombre por la de una vaca o la de un lobo. San Agustín en el libro 3 de *Sobre la Trinidad* dice que [las de los magos] eran serpientes verdaderas. Quienes quieren parangonar las acciones de los espíritus con las de los hombres erran como si dijeran que los pintores y otros artesanos no son capaces de hacer sus bellas obras solo porque las vacas y las mulas no pueden hacer nada semejante. Dios ha repartido sus maravillas entre todas las criaturas según sus cualidades. Y si se quiere dar razón de por qué los hombres son principalmente transformados en lobos y en asnos antes que en otras bestias, me parece que es porque los primeros que dijeron haberse convertido en lobos habían comido carne humana tras celebrar sacrificios en honor de Júpiter, que se llamaba por dicho motivo Lycaeus, como si dijéramos Lupino, algo que Platón, en la *República*, Marco Varrón y otros autores griegos dejaron por escrito. También el hombre ejecutado en Dole y los ejecutados en Saboya confesaron que habían devorado a muchos niños. Por ello Dios permite, por su justo juicio, que pierdan la figura humana y que se conviertan en lobos, como lo merecen. Pues desde la antigüedad se dice que las brujas y los brujos comen tales viandas, llegando incluso a desenterrar cadáveres y a roerlos hasta los huesos, algo que Pausanias subrayó diciendo que se trataba de demonios terrestres. Pero Apuleyo dice que eran brujas. En cuanto a los que se convierten en asnos, ello les sucede por haber querido conocer los detestables secretos de los brujos. Por lo mismo, los que se enamoraron de la bruja Circe fueron convertidos en cerdos por un justo juicio de Dios. Del mismo modo, creen en Livonia que los que frecuentan a los brujos y a los licántropos se vuelven similares a ellos. Cualquiera sea la causa, las historias divinas y humanas, y el consentimiento de la parte más sana de los teólogos junto con la experiencia de los juicios de tantos siglos, de los pueblos y de las personas más sabias, constriñen a los más obstinados a reconocer la verdad respecto de la cual siempre me remitiré a la más sana opinión de los teólogos, que en esta materia no concuerdan con los canonistas. Como sea el caso, queda claro que los hombres en ocasiones pueden transformarse en bestias permaneciendo en ellos la forma y la razón humanas. Ello sucede de manera inmediata

por la potencia de Dios o bien porque Él concede este poder a Satán, ejecutor de su voluntad. Y si aceptamos la verdad de la historia sagrada en Daniel, que no puede ponerse en duda, y de la historia de la mujer de Lot convertida en piedra inmóvil, resulta cierto que la transformación de un hombre en buey o en piedra o en cualquier otro animal resulta posible. Es el argumento que usa Tomás de Aquino cuando habla del transporte del cuerpo de Jesucristo a la montaña o a la cúspide del templo: si resulta posible para uno, resulta posible para todos, pues se dice que estos transportes fueron realizados por Satán. San Agustín en el libro tercero, capítulo 9, de *Sobre la Trinidad*, dice respecto de este tema que el diablo, conociendo la propiedad y las características de las serpientes y de las ranas, crea ambas clases de alimañas: *mali angeli pro subtilitate sui sensus, in occultioribus elementorum seminibus norunt unde ranae ac serpentes nascantur: & haec per certas temperationum opportunitates occultis motibus adhibendo faciunt creari.*²⁰¹ Estas son sus palabras. Ahora bien, si es cierto que los magos de Faraón o el diablo hicieron que aparecieran ranas de la nada y transformaron bastones en serpientes, con más razón pueden ellos cambiar la figura.

CAPÍTULO VII

Si los brujos copulan con los demonios

Al comienzo de esta obra dijimos que Jeanne Hervillier, oriunda de Verbery, cerca de Compiègne, entre otras cosas confesó que su madre (que fue quemada viva por decisión del Parlamento, que convalidó la sentencia del juez de Senlis) a la edad de doce años la presentó al diablo bajo la forma de un hombre negro de gran tamaño, vestido del mismo color, cojo, con espuelas, una espada en su costado y un caballo negro en la puerta. La madre le dijo [a Satán]: Como te prometí, he aquí mi hija. Y a esta última le dijo: He aquí a tu amigo, que te hará muy feliz. Luego de que [la joven Jeanne] renunciara a Dios y a la religión, el diablo la conoció carnalmente, de la misma suerte y manera en que los hombres

201. "Los ángeles malos, gracias a la sutileza de sus sentidos, conocen entre los elementos secretos las semillas de donde nacen las ranas y las serpientes, y pueden así crearlas en determinadas condiciones de temperatura y gracias a ciertos movimientos ocultos".

conocen a sus mujeres, aunque su semen era frío. Ello se repetía cada ocho o quince días, incluso aunque estuviera acostada al lado de su marido, que nunca percibió nada. Un día el diablo le preguntó si deseaba quedar encinta de él y ella respondió que no quería. También leí extractos de los interrogatorios hechos a los brujos de Longny, en Potez, que fueron quemados vivos. Los documentos me fueron proporcionados por Maese Adrián de Fer, teniente general de Laon. Reproduzco aquí algunas de las confesiones sobre esta cuestión. Marguerite Bremont, esposa de Nouël Laveret, dijo que el lunes último, caída la noche, fue con su madre Marion a una asamblea, cerca del molino Franquis de Longny, en un prado. Su madre tenía un bastón entre sus piernas. Luego dijo (no voy a reproducir las palabras) y súbitamente fueron transportadas ambas al mencionado lugar donde se encontraron con Jean Robert, Jeanne Guillermin, Marie, esposa de Simon d'Agrieau, y Guillemette, esposa de un tal le Gras. Todos ellos tenían su bastón. También se encontraban en dicho lugar seis diablos con forma humana, pero horribles de ver, etc. Una vez que la danza concluyó los diablos copularon con ellas y se hicieron compañía. Uno de ellos, tras hacerla bailar, la tomó y la besó en dos oportunidades y luego yació con ella por espacio de más de media hora. Su semen era muy frío. Jeanne Guillemin coincidió en todo lo anterior. Dijo que estuvieron más de media hora juntos y que su semen era muy frío. Dejo de lado a las restantes deposiciones relacionadas con este tema. Cayetano escribió que una bruja le preguntó un día al diablo por qué no podía estar más caliente y él respondió que hacía lo que podía.²⁰² Leemos un caso similar en el libro 16 de Meyer, que escribió con mucha diligencia la historia de Flandes.²⁰³ Según su relato, en 1459 un gran número de hombres y mujeres que se acusaron entre sí fueron quemados en la ciudad de Arras. Confesaron que de noche eran transportados a las danzas donde copulaban con los diablos, a los que adoraban con figura humana. Jakob Sprenger y sus cuatro compañeros inquisidores procesaron y condenaron a muerte en 1475 a una infinidad de brujas en Alemania, en especial en las regiones de Constanza y Ravensburg. Por lo general todas, sin excepción, confesaron que el diablo había copulado carnalmente con ellas, tras hacerlas

202. Cardenal Tomás de Vio, alias Cayetano o Gaetano († 1534).

203. Jacob de Meyer, alias Baliolanus († 1552).

renunciar a Dios y a su religión. Más aún, estos inquisidores escribieron que hallaron muchas que estaban arrepentidas y que se retiraron sin ser acusadas y que hicieron confesiones similares, a saber, que mientras fueron brujas los diablos copularon con ellas.

Enrique de Colonia, confirmando esta opinión, dice que nada había más común en Alemania y no solo allí, pues también resultaba notorio en toda Grecia e Italia. Los faunos, sátiros y silvanos no eran otra cosa que demonios y espíritus malignos. Por ello en los Proverbios la palabra “satirizar” significa comportarse lascivamente. San Agustín, en el libro 16 de *La ciudad de Dios*, dice que la cópula de diablos con mujeres es tan cierta que sería una desvergüenza negarla. He aquí sus palabras: *E quoniam creberrima fama est, multique se esse expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Sylvanos, et Innos, quos vulgo Incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus, et earum appetisse, et peregissee concubitum: et quosdam daemones, quos Galli dusius nuncupant hanc assidue immundiciem, et tentare, et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae esse videatur.*²⁰⁴ Gerardus Lilius²⁰⁵ e Isidoro²⁰⁶ en el libro VIII dicen lo mismo, pero todos fallan en lo que respecta a la palabra *dusios*, pues debe leerse *drusius*, como si dijéramos diablos forasteros, a quienes los latinos llamaban *sylvanos* con idéntico sentido. Es verosímil lo que dice San Agustín, que nuestros padres antiguamente llamaran drusios a estos demonios y diablos para diferenciarlos de los druidas, que también habitaban en los bosques.

Sprenger va incluso más allá, pues dice que muchas veces en los campos y bosques las brujas se descubrieron y fueron vistas acompañadas por el diablo a plena luz del día, y que incluso a menudo se las vio desnudas por los campos. Y que también algunas veces los maridos las

204. “Es ampliamente sabido, y muchos de quienes no cabe dudar lo confirman por propia experiencia o porque lo oyeron de quienes lo han experimentado, que los silvanos y los faunos, a quienes el vulgo llama incubos, con frecuencia han estado con mujeres y consumado la unión carnal con ellas. Y que ciertos demonios a quienes los galos llaman dusios en forma asidua tentaron y persiguieron mujeres con tales inmundicias. Esto lo afirman tantos y con tal autoridad que negarlo debe ser visto como una desvergüenza”.

205. Giglio Gregorio Giraldi († 1552).

206. San Isidoro de Sevilla († 636).

habían hallado yaciendo con diablos a quienes tomaban por hombres, pero que cuando los golpeaban con sus espadas, no tocaban nada. Paolo Grillando, jurisconsulto italiano que procesó a muchas brujas, relata en el *Libro de los sortilegios* que en septiembre de 1536 un abad de San Pablo, cerca de Roma, le rogó que juzgara a tres brujas, que finalmente confesaron, entre otras cosas, haber copulado con el diablo. Leemos también en la historia de San Bernardo que había una bruja que de ordinario se hacía acompañar por el diablo mientras estaba al lado de su marido, sin que este percibiera nada. Cuando el diablo les falla, [las brujas] buscan niñas y mujeres jóvenes a quienes abusar, como se decía de Safo y de otras a quienes los griegos llaman τριβάδες, los latinos *fricatrices* y los africanos *sahacat*, palabra hebrea que no es honesta.

Esta cuestión, a saber, si tal copula es posible y si de ella puede nacer algo, fue discutida en presencia del emperador Segismundo. Y se resolvió, contra la opinión de Casiano, que resulta posible y también la generación. [Respecto de este último tema] se siguió la opinión de la glosa ordinaria y la interpretación que Tomás de Aquino da sobre Génesis, capítulo 6, diciendo que quienes tienen dicho origen son de una naturaleza diferente a la de los procreados de forma natural.²⁰⁷ Francesco Pico, príncipe de la Mirándola, lo tiene por indudable, libro 4, capítulo 4, *De Praenot*.²⁰⁸ Leemos también en el libro 1, capítulo 27, de las *Historias de las Indias Occidentales*, que los pueblos [americanos] tenían por cierto que su dios Concoto yacía con las mujeres, pues los dioses de dicho país no eran otra cosa que diablos.²⁰⁹ Los doctores no se ponen de acuerdo respecto de este tema. Algunos consideran que los demonios hifialtes o súcubos reciben el semen de los hombres y lo utilizan con las mujeres bajo la forma de demonios efialtes o íncubos, como dice Tomás de Aquino. Cosa que parece increíble. Como quiera que sea, Sprenger escribe que los alemanes, que tienen más experiencia con los brujos por tenerlos en su tierra desde la más remota antigüedad y en mayor cantidad que cualquier otro país, sostienen que de dicha cópula en ocasiones nacen niños, que ellos llaman *vvechselkind* o niños

207. San Juan Casiano († c. 435).

208. Gianfrancesco Pico della Mirandola († 1533).

209. La obra citada pertenece a Francisco López de Gomara († 1566).

cambiados, que son mucho más pesados que otros aunque su textura magra parezca indicar lo contrario, y que pueden llegar a agotar a tres nodrizas sin engordar. Otros son diablos disfrazados de niños, que copulan con las nodrizas brujas y con frecuencia no sabemos qué termina ocurriendo con ellos. En cuanto a la mencionada cópula con los demonios, San Jerónimo, San Agustín, San Crisóstomo²¹⁰ y Gregorio Nacianceno²¹¹ sostienen, contra Lactancio y Josefo, que nada nace de ella. Y que si algo llegara a nacer sería un diablo encarnado antes que un hombre.

Los que piensan que conocen todos los secretos de la naturaleza y subestiman los secretos de Dios y de las inteligencias, dicen que no se trata de una cópula con el diablo sino de una enfermedad de opilación, que solo se produce cuando las personas duermen, algo en lo que todos los médicos están de acuerdo. Sin embargo, [las brujas] señaladas por sus confesiones, no podían padecer dicha dolencia mientras danzaban con los diablos en un determinado tiempo y lugar. Sería ridículo filosofar así, pues esta enfermedad no puede aplicarse al caso de los brujos varones que copulan con el diablo, es decir, cuando Satán no actúa como íncubo o efialte sino como hifialte o súcubo. Leemos en Sprenger que había un brujo alemán en Constanza que recurría a tal ayuntamiento en presencia de su mujer y de sus compañeros, los cuales lo veían en tal acción sin ver ninguna figura de mujer. El hombre, por otro lado, era fuerte y potente. Dicha acción quizás pueda relacionarse con lo que San Agustín dice en el libro 11, capítulo 4, de *Sobre la Trinidad*, donde afirma haber visto [un acto] semejante a la cópula con una mujer e incluso la emisión de semen.

También Francesco Pico, príncipe de la Mirándola [*Picus maior in libris de praenotione*], sostiene que conoció a un sacerdote brujo llamado Benedetto Berna, de ochenta años de edad, que confesó que por más de cuarenta años había copulado con un demonio disfrazado de mujer, que lo acompañaba sin que persona alguna lo percibiera. Se llamaba Ermione. Confesó también que había bebido la sangre de muchos niños pequeños y realizado muchas otras maldades execrables. Por ello fue quemado

210. San Juan Crisóstomo († 407).

211. San Gregorio Nacianceno o de Nacianzo († 390).

vivo. Escribe que conoció a otro sacerdote, de setenta años, que confesó que durante cincuenta años mantuvo trato carnal con un demonio y que también fue quemado. Se mantiene aún fresco en la memoria el caso de Magdalena de la Cruz, nativa de Córdoba en España, abadesa de un monasterio. En 1545, viendo que las religiosas sospechaban que era bruja y temiendo el fuego si resultaba acusada, buscó prevenir tal peligro obteniendo el perdón del papa. Para ello confesó que desde la edad de doce años un espíritu maligno en forma de moro negro había solicitado sus favores y que ella había consentido. Por más de treinta años yació de ordinario con él. Gracias a este espíritu, mientras estaba en la iglesia ella se elevaba por lo alto, como Porfirio dice de Jámblico cuando portaba el ídolo de su dios. Cuando las religiosas comulgaban tras la consagración, la hostia viajaba por el aire hasta Magdalena, a la vista de las otras religiosas que la tenían por santa. [El prodigio] fue confirmado por el sacerdote [oficiante], que siempre hallaba que le faltaba una hostia. En ocasiones también el muro se entreabría para permitirle ver la hostia. Obtuvo el perdón del Papa Paulo III mostrándose arrepentida tal como decía. Soy de la opinión que ella fue dedicada a Satán por sus padres desde el vientre materno. Pues confesó que Satán se le aparecía desde que cumplió seis años, que es la edad en que las niñas adquieren raciocinio, y que la solicitó a los doce, que es la edad de la pubertad. Ya hemos visto que Jeanne Hervillier confesó lo mismo y mencionó la misma edad. Esta historia se difundió por toda la cristiandad. Leemos otra historia más reciente aún que sucedió en Alemania, en el monasterio de Nazareth, diócesis de Colonia, donde vivía una joven religiosa llamada Gertrudis, de 14 años de edad. Confesó a sus compañeras que Satán todas las noches iba a yacer con ella. Cuando las otras quisieron obtener pruebas cayeron en poder de los malos espíritus. Johann Wier, que recoge la historia, dice que en presencia de varios personajes de renombre, estando en el monasterio el 25 de mayo de 1565, se encontró en el cofre de Gertrudis una carta de amor escrita a su demonio. Podemos hallar otra historia en el *Jardín de flores curiosas* del español Antonio de Torquemada, que merecería ser traducida del español al francés. La protagonista es una doncella española que también confesó haber copulado con un demonio luego de que a la edad de dieciocho años una vieja bruja la reclutara. Fue quemada viva, impenitente. Era nativa de Cerdeña. [Torquemada] menciona a otra que se arrepintió y que fue puesta en un monasterio. Maese Adam Martin,

procurador en la sede de Laon, me contó sobre el proceso de la bruja de Bievre, a dos leguas de aquella ciudad, en la jurisdicción del Señor de la Boue, bailía de Vermandois, en el año de 1566. La mujer fue condenada a ser estrangulada y luego su cadaver quemado. Y sin embargo fue quemada viva por error del verdugo, o por mejor decir, por un justo juicio de Dios, que así dio a conocer que se debe discernir la pena según el tamaño del delito y que no existe maldad más digna del fuego [que la brujería]. Ella confesó que Satán, a quien llamaba su compañero, habitaba con ella de ordinario y que su semen era frío.

Quizás el pasaje de la ley de Dios que dice “Maldito quien entregue su simiente a Moloch” pueda aplicarse a ello. También puede decirse de quienes dedican sus hijos a los diablos, pues los hebreos por la palabra ירע también quieren decir niños. He aquí una de las maldades más detestables que se puedan imaginar y por ello el furor de Dios se desató sobre los amorreos y cananeos, cuya tierra arrasó a causa de tales crímenes. Puede ser también que las familias de las que habla Plinio en el libro VII, capítulo 11, que se encontraban en África y en Eslavonia, y también aquellos a quienes llamamos *psylos* y *ophiogenes*, es decir, hijos de las serpientes, que tienen a estos animales bajo su poder y que con su mirada hechizan y a menudo matan, en realidad no son sino niños dedicados a Satán desde el vientre materno o poco después de nacer. En Italia a tales niños se los llama *acharrontini*, hijos del infierno. Los vemos en las regiones de Verona y Roma danzar desde la edad de seis o siete años con el rostro vuelto más allá del baile, e inclinando la cabeza para atrás, con gran cadencia, sin música ni violín, como si fueran uno solo. Una vez que adquieren tal semilla, las familias quedan infectadas por muchos años, como en Tesalia, donde esta peste no pudo ser erradicada después de que la bruja Medea, tía de Circe, la introdujera. Pues los padres y las madres dedicaban sus hijos a Satán antes de que nacieran y continuaron con dicha abominación de generación en generación. También tenían costumbre de dedicar los primogénitos al demonio, como vemos en Ezequiel 20. Otros los dedican desde el vientre de la madre, como sucedió en 1575, cuando un gentilhombre alemán, enfadado con su mujer, le dijo que pariría un diablo. Ella dio a luz un monstruo espantoso de ver que tuvo también reputación de ser un gran brujo.

En las regiones de Valois y Picardía existe una clase de brujas llamadas *cauchemar*. Nicolas Noblet, un campesino rico que vive en

Haute-Fontaine, en Valois, me contó que cuando era niño a menudo sentía a estos incubos o efialtes, a los que él llamaba *coche-mares*. Al día siguiente por la mañana la vieja bruja, a quien él temía, se aparecía siempre por su casa para pedir fuego o alguna otra cosa, y ello siempre después de que por la noche le sucedía aquello. Más allá de esto estaba por completo sano y bien dispuesto, tanto como resulta posible estarlo. No solo él sino muchos otros narran experiencias similares. Leemos una historia comparable en el libro octavo de la *Historia de Escocia*, donde se cuenta lo que le acaecía a una persona que era todas las noches oprimida por una bruja, de suerte que no podía ni gritar ni despertarse, hasta que se vio libre de ello gracias a muchas oraciones y plegarias.²¹²

Podría recoger infinita cantidad de otros ejemplos pero me parece que con lo dicho alcanza para demostrar que tales copulaciones no son ni ilusión ni enfermedad. Solo agregaré una última historia al respecto, que leemos en *In Phocaicis* de Pausanias, donde se dice que los candiotas tenían unos *manes* a los que llamaban *cathecanes*, que con los cuerpos amortajados dejaban los sepulcros para yacer con sus viudas. Las disposiciones de la región exigían que cuando ello sucedía se procediera a cortarle con un hierro la cabeza al muerto y a quemarla.

Trataremos a continuación si los brujos tienen el poder de provocar enfermedades, esterilidad, granizo, tempestades y de matar a hombres y bestias.

CAPÍTULO VIII

Si los brujos pueden provocar enfermedades, esterilidad, granizo, tempestades y matar a hombres y bestias.

Todos los filósofos, teólogos e historiadores están de acuerdo en que los demonios tienen gran poder, unos más, otros menos. Algunos son más mentirosos que otros o más malvados. Los antiguos por lo general tuvieron como máxima que los demonios terrestres y los subterráneos son mucho más crueles, malignos, mentirosos e infectos, como que están más contaminados por la materia terrenal. Por este motivo Plutarco

212. *Scotorum historiae* de Hector Boece. La primera edición es de 1527.

dice que Demócrito honraba a los demonios que más limpios estaban de todo contagio impuro. Es lo que dice el intérprete griego del libro *περὶ ἐνυπνίων* de Sinesio: οἱ δὲ Χαλδαῖοι ψευδεῖς φασι τοὺς προσγείους δαίμονας, ἅτε πόρρω τῆς θείας ἀποικισθέντας γνώσεως.²¹³ Es decir que los caldeos consideraban que los demonios terrestres son mentirosos por estar más alejados del conocimiento de las cosas divinas. Estos son los más peligrosos de entre todos los que habla la Escritura en el salmo 103, cuando dice que los leones y las bestias rapaces salen de sus guaridas por la noche y le piden a Dios sus pasturas, es decir, la ejecución de los malvados. Ello se ve en las cavernas, donde muchos [hombres] son muertos y a menudo los mineros. Georgius Agrícola dice que en la mina del Conde Georges un demonio se apoderó de un trabajador, y llevándoselo más allá de la tierra lo colocó en el lugar más alto, donde su cuerpo se congeló.²¹⁴

De cualquier manera, ya hemos dicho con anterioridad que todos los demonios son malvados, mentirosos, impostores, enemigos del género humano y que no tienen más poder que el que Dios les permite. Y sin embargo los brujos piensan que son todopoderosos, como podemos ver en Lucano respecto de la bruja tesalia Ericto. Y en Apuleyo respecto de la bruja tesalia Pánfila: *Saga, dice él, divina, potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, sydera extinguere, tartarum ipsum illuminare.*²¹⁵ Y poco después, hablando de los enemigos [de la bruja] que la querían lapidar, dice que por medio de plegarias, & *sepulchralibus devotionibus in scrobem procuratis, cunctos in suis dominibus tanta numinum violentia clausit, ut toto biduo, non claustra perfringi, non fores evelli, non denique parietes ipsi potuerint perforari, quoad deierarent se non ei manus admolitueros, et sic illa propitiata totam civitatem absolvit.*²¹⁶ Este último punto es por completo verdad y

213. Sinesio de Cirene († c. 413/414). El intérprete griego es el bizantino Nicéforo Grégoras († 1359).

214. Georgius Agrícola († 1555).

215. “Hechicera, adivina, que puede bajar el cielo, suspender la tierra, cuajar las aguas, disolver los montes, invocar a los manes, extinguir los astros, iluminar el Tártaro”.

216. “... y devociones sepulcrales que recitó en una fosa, tuvo a todos los habitantes de la ciudad encerrados en sus casas con la fuerza tácita de su poder numinoso. Durante dos días no lograron romper las cerraduras ni abrir las puertas ni incluso agujerear

posible, como afirma San Agustín en el libro *De divinatione*: *Accipiunt saepe, dice él, potestatem morbos immittere, et aerem vitiando morbidum reddere*,²¹⁷ es decir, corromper el aire y enviar enfermedades. Tomás de Aquino dijo con justeza: *maleficia fiunt a daemonibus principaliter Deo permittente, & a maleficis instrumentaliter*, en 4 distinct, 34 artic. 3.²¹⁸ Pues Dios tiene diez mil maneras de castigar a los hombres y grandes tesoros de su venganza, como se dice, [pues puede hacerlo] tanto por sí mismo como por medio de los ángeles, los diablos, los hombres o las bestias. En pocas palabras, toda la naturaleza está presta y siempre bien dispuesta a vengar las injurias que se cometen contra Dios.

Pero el fundamento de toda la impiedad sobre la que se apoyan los brujos y por la que se entregan al diablo son las promesas que les hace de otorgarles este poder y de enseñarles los polvos, las palabras y los caracteres para hacerse amar, honrar, enriquecer, vivir placenteramente y arruinar a sus enemigos, como hemos visto que se halla en las confesiones de muchos brujos. Estas son las promesas que les hace cuando ellos renuncian a Dios. Y dado que [el diablo] es el primer autor de la mentira, también vemos que nada hay que no sea impostura en lo que promete, con excepción de la venganza y sobre ciertas personas solamente, en tanto Dios le dé permiso. Tenemos un millón de ejemplos en las Santas Escrituras y lo vemos también por la experiencia a cada momento.

Dios también [actúa] por medio de sus ángeles [*Job, c. 1, & 3*], entre los que se encuentra Satán como verdugo: así hablaba Crísipo de los espíritus malignos de su alta justicia, preguntándose si había hombre más entero y temeroso de Dios que Job.²¹⁹ Satán dijo entonces [a Dios]: Con muy poco podría cambiarlo. Tú lo has tomado bajo tu protección y has rodeado con altas murallas su persona, su familia, su ganado, sus casas y todo lo que le pertenece, de modo que es imposible tocarlo. Pero

las paredes. Finalmente, [los vecinos] juraron que ninguno pondría la mano sobre ella. Así propiciada, liberó a toda la ciudad”.

217. “Con frecuencia, tienen el poder de generar enfermedades y de infectar el aire, viciándolo”.

218. “Los maleficios suceden principalmente por obra de los demonios, con el permiso de Dios, y de manera instrumental por acción de los brujos”.

219. Crisipo de Solos († c. 208/204 a.C.).

si lo abandonaras aunque sea un poco, muy pronto blasfemaría contra ti. Entonces Dios permitió a Satán, el calumniador, que usara su poder sobre lo que le pertenecía a Job sin tocar su persona. De manera súbita y en un instante Satán arruinó todo [lo que pertenecía a Job] por completo, y no poco a poco sino de un solo golpe, quitando enteramente todos sus bienes a quien había sido el hombre más rico de Oriente, dejando en ruinas sus casas, matando a todos sus hijos, su familia y sus animales, para aplastarlo en un instante, no dejándole otra cosa que su mujer y a su enemigo capital para que lo atormentara y se burlara de él. A pesar de todo Job dijo: “Vine completamente desnudo a este mundo y por completo desnudo me iré; Dios me dio todos mis bienes y Dios me los quitó; alabado sea Dios por todos”. Satán, indignado por una constancia tan firme y decidida en su objetivo de alabar a Dios en el medio de tantas aflicciones, fue directo a calumniarlo delante de Dios, diciendo que no hay nada que el hombre no esté dispuesto a dar para recuperar la vida. Y que si Dios lo afligía en su cuerpo muy pronto [Job] blasfemaría. Dios le permitió entonces [a Satán] usar su potencia contra Job para afligirlo pero sin provocarle la muerte. En un instante Satán cubrió todo su cuerpo, desde la cabeza hasta los pies, con apostemas y llagas extremadamente fétidas. Y sin embargo no se le ocurrió jamás [a Job] blasfemar contra Dios, aunque mucho se doliera por sus males. Luego de sondear su corazón y su integridad Dios le devolvió su salud, su fuerza, su alegría y dos veces más bienes que los que había tenido. Y le dio siete hijos varones y tres niñas, y lo hizo vivir ciento cuarenta años en paz y dulzura de vida.

Esta historia es muy notable, así como los discursos de Job a sus amigos y su resolución, tan bellos y divinos como jamás se vio, pues debajo de sus alegorías contiene un tesoro de sabiduría y los más altos secretos que pueden encontrarse en toda la Biblia. Vemos en este discurso que el diablo no puede usar su poder sino en tanto y en cuanto Dios se lo permite. Pero una vez que le suelta la brida podemos ver entonces las maravillosas hazañas de Satán. Ello se observa de manera evidente en el proceso de Robert Olive, que fue quemado en Falaize en 1456. Él confesó que el diablo muchas veces le hizo prender fuego varias casas y matar a dos niños pequeños. Cabe resaltar en este proceso que el diablo, que se llamaba Chrysopole, solo hacía iniciar estos fuegos o matar a los niños y al ganado en los alrededores de Falaize. Si

el mencionado Olive estaba en Lyon, súbitamente era transportado a Falaize y, una vez que realizaba su hazaña, era devuelto a Lyon. En otra oportunidad fue transportado desde Moulins hasta Falaize e incluso desde París. Muchos que plantean cuestiones y elaboran resoluciones creen que el diablo no hace las cosas que vemos a simple vista y piensan que es ofender a Dios sostener que [el demonio] tiene un poder tan grande. Otros afirman que es poner en duda la palabra de Dios, que dice [*Iob. c. 41*] hablando de Satán que no hay sobre la Tierra poder que pueda comparársele. Algo que hay que resaltar muy bien. Yo pienso entonces que no ofrece menos oportunidades de alabar a Dios el poder que concede a Satán y las acciones que este realiza que el que concede al sol, las estrellas, las plantas, los animales, las hierbas y los metales. Por ello, el hombre de bien, cuando oye tronar, granizar, ve caer los rayos de maravillosas tempestades o temblar la tierra, jamás dirá que es Satán, aunque quizás este sea el ministro de tales cosas. Sino que dirá que es Dios, como hace David, cuando dice: “La voz del Señor tonante va sobre las aguas resonando; entre las nubes del cielo se oye al Dios glorioso; la voz del Señor testimonia su fuerza; la voz del Altísimo está plena de majestad; la voz del Señor esparce su fuego por todas partes y hace temblar hasta el fondo a los grandes y profundos desiertos; sin embargo, quienes se acercan al templo no tiemblan de miedo sino que van a glorificar al Señor con la boca y con el corazón”.

Así haremos nosotros las obras que Dios [hace] por intermedio de los ángeles, sean buenos o malos, de los astros y de otras cosas naturales, o de los hombres. Pues Dios bendice y multiplica sus gracias, favores y liberalidades para los buenos, y los flagelos para los malvados. Para el gobierno de este gran mundo no es menos necesario que Dios distribuya por medio de su justicia eterna los castigos a los malvados que las recompensas a los buenos. Por ello la ley divina dice [*L. 4. de Malefi. Co.*]: *Multi non dubitant magicis artibus elementa turbare, vitam insontium labefactare, et manibus accitis audent, ventilare, ut quisque suos conficiat inimicos.*²²⁰ Debemos atribuir todo esto al poder de Dios, aun cuando se haga a través del ministerio de los diablos o de

220. “Muchos no dudan en perturbar los elementos y en perjudicar vidas inocentes por medio de las artes mágicas, y en invocar a los manes con el objetivo de dañar a sus enemigos”.

otros espíritus. Es necesario creer que nada sucede, ni por obra de los demonios ni por obra de los brujos, sin un justo juicio de Dios, que lo permite, ya sea para castigar a quienes lo merecen, ya sea para tentar y fortalecer a los buenos. Es por ello que Dios dice, hablando de sus venganzas [*Nullum est malum in civitate quod non fecerit Dominus*]: “No existe aflicción o calamidad que no provenga de mí”.

Ahora bien, de todas las acciones que los brujos se atribuyen no hay ninguna que sea más característica que la de provocar rayos y tormentas, lo que la ley tiene por probado [*d.l. 4. de Malefi.Cod.*]. De hecho, en el libro de los cinco inquisidores se dice que en el año 1488 tuvo lugar en la diócesis de Constanza una violenta tormenta de granizo, rayos y viento que destruyó los frutos de cuatro leguas a la redonda. Todos los campesinos acusaron a los brujos. Fueron apresadas dos mujeres, una de ellas Anne de Mindelen y la otra Agnes. Cuando se las sometió a tormento, dado que en principio negaron todo, confesaron por separado que habían estado en el campo el mismo día, llevando un poco de agua, sin saber nada la una de la otra. Ambas cavaron una fosa y cerca del mediodía arrojaron el agua en ella, pronunciando ciertas palabras que no es necesario saber, invocando al diablo. Cumplidos estos pasos, una vez que hubieron regresado a sus casas la tormenta estalló. Fueron quemadas vivas. Diremos que los efectos más violentos de los malos espíritus suceden a medianoche o al mediodía. Podría decirse que el diablo, previendo la tempestad que estaba viniendo de manera natural, incitó [a las brujas a que realizaran dichos rituales] para que le tuvieran miedo y lo reverenciaran. Es muy común que Satán prevea la peste, la esterilidad y la mortandad del ganado y haga creer a los brujos que es por su poder que tales hechos suceden, o que la peste, la tempestad y el hambre llegarán a su fin, como en verdad a menudo sucede, aunque no siempre. El mismo autor escribió sobre otro proceso que le inició a una bruja de la región de Constanza, quien viendo a todos los habitantes de la aldea participando de una fiesta de bodas a la que no había sido invitada, se hizo transportar por el diablo a pleno día y ante los ojos de los pastores a una pequeña montaña cerca de su terruño. Como no tenía agua que arrojar a la fosa que cavó para provocar la tempestad, que es el procedimiento habitual tal como ella misma confesó, orinó. Mientras removía la orina dentro de la fosa dijo ciertas palabras. Y de inmediato el cielo, que hasta entonces estaba sereno y resplandeciente, se oscureció

y granizó impetuosamente solo sobre su aldea y sobre quienes bailaban. A continuación la bruja retornó a su casa. Viéndola, todos juzgaron que había sido ella la responsable de la tempestad y por ello la apresaron. Los pastores confirmaron que la habían visto transportándose por el aire. Ella confesó y tras ser acusada y condenada, fue quemada viva. Cabe señalar que el granizo no tocó los sembradíos. Leemos algo al respecto en el *Formicarius*, donde se afirma que un brujo confesó que le resultaba sencillo provocar una tempestad si le ofrecía un sacrificio al diablo (que no es necesario que yo describa aquí).²²¹ También dijo que no podía por medio de las tormentas provocar daños a voluntad ni destruir los sembradíos, como que los brujos, o en verdad Satán a pedido de ellos, permitiéndolo Dios, en ocasiones daña los frutos pero no en su totalidad y tampoco los de todas las personas, algo que por otra parte no es nada nuevo.

Leemos expresamente en la Ley de las XII Tablas: *qui fruges excantassit, poenas dato*.²²² La ley también prohíbe atraer a su propio terreno la fertilidad de los frutos de otro: *Ne alienam segetem pellegeris, incantando*.²²³ Y en otro lugar: *Ne incantando, Ne agrum defraudando*.²²⁴ Por este motivo Furnius fue acusado por Spurius Albinus, quien careciendo de pruebas suficientes de por qué los frutos de aquel siempre eran incomparablemente mejores que los de los demás (quizás producto de una ilusión), obligó al primero a llevar sus bueyes, arados y trabajadores a una sesión plena del Senado, para decir que no tenía otros encantamientos que aquellos, por lo que fue absuelto tal como cuenta Tito Livio. Leemos sin embargo que Hoppe y Stadlin, los más grandes brujos de Alemania, alardeaban de poder transferir de un campo a otro la tercera parte de los frutos, como escribe Sprenger. Y sin embargo todos los procesos enseñan que jamás un brujo se enriqueció con su oficio, sobre lo que volveremos más adelante.

Hallamos en Pontano una historia memorable en el libro 5: viéndose los franceses sitiados por los españoles en la ciudad de Seffa, en el Reino de

221. Johannes Nider († 1438).

222. "A quien encante los frutos, que se le impongan penas".

223. "No atraigas los frutos de otro por medio de encantamientos".

224. "No uses encantamientos para robar la producción de un campo".

Nápoles, mientras todo se consumía por la sequía y el calor, y los franceses se hallaban al límite por la falta de agua dulce, unos sacerdotes brujos arrastraron un crucifijo por las calles durante la noche, y tras insultarlo con mil injurias y calumnias lo arrojaron al mar.²²⁵ Luego le dieron una hostia consagrada a un asno, al que enterraron vivo bajo la puerta de la iglesia. Luego de algunos encantamientos y blasfemias detestables, que no es necesario reproducir, cayó una lluvia tan violenta que parecía un verdadero diluvio. Por este medio los españoles levantaron el sitio. Entonces se dijo *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*.²²⁶ Esta costumbre de arrastrar los crucifijos e imágenes hasta los ríos para obtener lluvia se practica todavía en Gascuña. Yo vi hacerlo en Toulouse a pleno día por obra de niños pequeños delante de todo el pueblo. A esto lo llaman la *tire-masse*. Hubo quienes en 1557 arrojaron todas las imágenes dentro del pozo de Salin. Luego la lluvia cayó en abundancia. Todo ello es una evidente maldad que se tolera por conveniencia y una doctrina de algunos brujos de aquel país que enseñaron esta impiedad al pobre pueblo, cantando algunas canciones como hacen los sacerdotes de Seffa en el Reino de Nápoles. Otro ejemplo usual y ordinario lo vemos en la ciudad de Pamplona, Reino de Navarra. Allí, cuando se quiere tener lluvia, se toma la imagen de San Pedro y se la lleva al borde del río con cánticos y alabanzas. Luego se le habla a la imagen del santo, diciéndole: “Ayúdanos en esta necesidad y pídele a Dios la lluvia”. Dicho esto dos o tres veces, y ante la falta de respuesta por parte de la imagen, gritan diciendo que la ahogarán si no obtienen la lluvia. Los más ricos dicen entonces: “No, no, no será así, pues hará que tengamos lluvia, como un buen pastor”. Para más seguridad le piden una garantía de que lo hará, y [la imagen] jamás engaña la esperanza que en ella se deposita en el transcurso de las siguientes veinticuatro horas. Así lo cuenta Martín de Arlés, doctor en Teología, en el *Libro de las supersticiones*, en el que condena con buena y justa razón [dicha práctica].²²⁷ De ordinario los brujos de aquel país, inspirados por el diablo, realizan esta maldad cuando quieren que los elementos se dispongan a la lluvia.

225. Giovanni (o Joviano) Pontano († 1503).

226. “Si no puedo doblegar a las entidades supremas, sacudiré el Acheronte”.

227. Martín de Arlés o Andosilla († 1521).

En cuanto al ganado, de ordinario las brujas matan a los animales colocando debajo del dintel de la puerta ciertos polvos, no porque estos tengan fuerza alguna, como lo prueba el hecho de que las brujas que los llevan consigo no mueren antes que los animales que pasan por encima de ellos. Agreguemos también que las brujas los esconden siempre un pie bajo tierra. Sin embargo, detrás de este procedimiento no hay nada más que Satán, que funciona como ministro. Cabe decir que en un establo de Berry murieron trescientas bestias por este medio.

Satán no solo ejerce el poder que Dios le concede sobre las tempestades, el granizo y los rayos, y sobre los frutos y los animales, sino también sobre los hombres y principalmente sobre los malvados. Ya he dicho con anterioridad que los brujos que fueron quemados en Poitiers en 1564 confesaron que en las asambleas en las que se reunían de noche para adorar al diablo en figura de cabrón, Satán gritaba al concluir con voz terrible: “Vengaos o moriréis”. También confesaron que habían provocado la muerte de muchas bestias y hombres, y daban como excusa que no había otra forma de salvar sus vidas. Pues es propio de la naturaleza de Satán destruir, perder y arruinar, como dice Dios en Isaías [*cap.* 54]: “Yo hice y formé a Satán para arruinar, dañar y destruir”. Algo que Él nunca permite si no es para ejecutar su justicia.

La muerte más malvada entre los animales es la del hombre; y entre los hombres, la de un niño inocente. También es lo que más agrada a Satán, según lo que se nos dice de las brujas que traen al mundo a los niños y los ofrecen al diablo, a menudo matándolos antes de que sean presentados a Dios. Pues [el demonio] hace creer a las brujas que existe una cierta cantidad de niños pequeños (que no hay necesidad de reproducir), gracias a la cual ellas piensan hacer grandes cosas. Para mostrar la impúdica impostura del diablo, Nider escribe acerca del proceso contra un tal Stadlin, de la diócesis de Lausana, que confesó haber matado a siete infantes en el vientre de sus madres. Y que hizo abortar a todos los animales de cierta casa. Cuando se le preguntó por qué medios lo hacía, dijo que enterraba cierta bestia, que no es necesario mencionar, debajo del dintel de la puerta. El animal fue desenterrado y los abortos cesaron. Más adelante diremos si resulta lícito usar estos remedios. Por ahora bastará demostrar que no era la bestia [la que provocaba los abortos], pues fue hallada podrida. En otros casos lo que se entierra son unos polvos que Satán reparte.

Agreguemos también que muchos brujos se sirven de sapos, que es una bestia venenosa. Pero los sapos no pueden hacer abortar ni matar, incluso si los polvos fabricados a partir de ellos entran en contacto con las manos o con los pies desnudos. Es el diablo el que introduce en el espíritu de los hombres estas opiniones perversas para que sirvan a las bestias más sucias e inmundas. Es un hecho conocido que de ordinario las brujas poseen sapos a los que alimentan y visten con libreas. En la región de Valois se los llama *mirmilors*. Leemos en la historia de Monstrelet que había una bruja en Compiègne que tenía dos sapos bautizados por un sacerdote que ella usaba en sus brujerías.²²⁸ Todo ello parecería ridículo si no fuera porque todos los días vemos cosas semejantes. De hecho, luego de que Maese Jean Martin, lugarteniente del Prebostazgo de Laon, condenara a la bruja de Sainte Preuve a morir en la hoguera, ordenó que la desnudaran y entonces encontraron dos grandes sapos en sus bolsillos. Mientras escribo esta historia me advierten de que una mujer dio a luz un sapo cerca de la ciudad de Laon. Dan testimonio de ello la asombrada partera y quienes asistieron al parto. El sapo, que no todos percibieron de igual forma, fue llevado a la casa del preboste. La historia de Froissart también atestigua que hubo un cura en Soissons que para vengarse de su enemigo se dirigió a una bruja, quien le dijo que debía bautizar a un sapo, ponerle nombre y luego hacerle ingerir una hostia consagrada.²²⁹ Tal como confesó más tarde, el cura hizo lo que se le indicaba y otras cosas que no es necesario mencionar aquí. Fue quemado vivo. Los cinco inquisidores de los brujos afirman que, entre muchas otras, procesaron a una bruja que confesó haber recibido la hostia consagrada en su boca pero que en lugar de tragarla la guardó dentro del recipiente en el que alimentaba a un sapo. Guardó todo ello junto con otros polvos que el diablo le había dado para enterrar debajo de la entrada de un establo, para lo cual debía pronunciar ciertas palabras que no es necesario reproducir. Todo ello para provocar la muerte del ganado. Fue sorprendida, convicta y quemada viva.

La astucia de Satán no solo consiste en nublar los ojos de los hombres y en alejarlos del conocimiento del Dios verdadero sino en arrancar del espíritu humano toda religión, toda conciencia e incluso lo que cada

228. Enguerrand de Monstrelet († 1453).

229. Jean Froissart († c. 1404/1405).

uno cree que es el verdadero Dios. De esa forma busca ser reverenciado como dios y que los hombres adoren a quien ellos saben que no es su Creador, fiándose de las criaturas, reverenciándolas y esperando la sanación o la salud de ellas, incluso de las más despreciables. Pero para mostrar cada vez con más argumentos que ni los sapos ni las hostias ni los polvos diabólicos son los que hacen morir a los animales, digamos que es ampliamente sabido que todas las grandes brujas en ocasiones matan soplando en el rostro [de las personas], como lo señaló muy bien Daneau en su pequeño diálogo. Pero yo no estoy de acuerdo con Daneau cuando dice que el aliento de las brujas es mortal porque ellas guardan veneno en la boca. Pues si así fuera, las brujas serían las primeras en morir, un argumento que me parece inobjetable y que puede servir contra un cierto personaje italiano que se dice fue uno de los grandes envenenadores de su tiempo, lo que me cuesta creer aun cuando se diga que envió grandes perfumes a muchas personas que murieron tras olerlos. Pues de haber sido así él tendría que haber sido el primero en morir, dado que fabricaba los aromas. Si aquellas personas murieron fue por obra del diablo que, por un justo permiso divino, recibió el encargo de matar a ciertas personas por medio de aquel brujo que nosotros llamados Envenenador, cuya raza fue por completo exterminada por Dios tras su ejecución en suplicio público. También en el proceso de las brujas de Valery, en Saboya, impreso, leemos que cuando arrojaban el polvo sobre las plantas, estas de inmediato morían. Y en el proceso impreso en el libro de Daneau, año 1579, una bruja joven que fue seducida por su madre confesó que su padre brujo le había entregado una raíz que ella debía meter en su boca y soplar contra aquel a quien deseaba matar. [Las víctimas] perdían la vida de inmediato, por lo que parece que no era la raíz la que tenía aquel poder sino el diablo. Por ello no puedo compartir la opinión del médico Ioubert, que escribió que existen venenos tan sutiles que frotados en el estribo provocan la muerte de la persona que monta el caballo.²³⁰ Pues si así fuera, los primeros en morir deberían ser los fabricantes de tales venenos sutiles o quienes sostienen el estribo o incluso quienes se acercan al caballo. Cualquiera sea el caso, vemos que el ganado que pasa sobre el dintel debajo del cual se han enterrado polvos o serpientes, muere. Pero

230. Laurent Joubert († 1582).

no es ni el veneno ni los huesos ni los polvos enterrados los que matan sino Satán, que acude al llamado de las brujas con el justo permiso de Dios. Para probarlo mejor tengo un proceso que me fue enviado por *Monsieur* de Pipemont, gentilhombre virtuoso, contra Barbe Doré, condenada el 11 de enero de 1577 a ser quemada por orden del Parlamento como confirmación de la sentencia del baile Sainct Christophe, en Senlis. Confesó que había matado a tres hombres arrojando un poco de polvo en papel en el lugar por el que ellos debían pasar, al mismo tiempo que pronunciaba el nombre de Dios y de todos los diablos, etc. Yo no voy a reproducir aquí sus palabras. Todos saben que un veneno, cualquiera sea, no puede tener tal efecto y mucho menos el polvo seco. La sentencia condenatoria dejó en claro que fue por los sortilegios que ella había usado. Vemos también la execrable blasfemia de juntar a Dios con criaturas suyas en tal plegaria, más aún cuando aquella bruja, buscando dejar a algunos a salvo, decía: “En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, cuando tú pases por allí que no te ocurra ningún mal”.

Para poner de manifiesto la diferencia que existe entre las enfermedades naturales y las que vienen a causa de sortilegios, a menudo vemos que los embrujados mueren de languidez y que en ocasiones lanzan objetos de hierro, pelos, talas, vidrio roto. El médico inglés de los príncipes palatinos escribió que en el año 1539 había en Ulrich un campesino embrujado llamado Nessesser, a quien se le extrajo de debajo de la piel un clavo de hierro. Este hombre sentía tan grandes dolores en sus intestinos que por desesperación se cortó la garganta. Se abrió su cuerpo delante de todos los habitantes de Ulrich y se encontró una vara, cuatro pequeños cuchillos de acero, dos trozos de hierro y una madeja de cabellos. Más aún, Nider, que procesó a un número infinito de brujas, dice haber visto una que con una sola palabra mataba a las personas. Y otra que provocó que el mentón de su vecina girara de adelante hacia atrás, algo horrible de ver. No debemos considerar extraño que la bruja tesalia Pánfila inflara el vientre de una mujer como si estuviera gestando a tres niños, obligándola a llevar durante ocho años dicha carga. Así era la bruja Martina que mató a Germánico, no por medio de un veneno, como dice Tácito, o de un huevo de gallo, que según el mismo autor los galos tenían en gran estima por las virtudes que poseía, sino a causa de un poder diabólico. Como hizo una cierta bruja de la diócesis de Constanza, que soplando cubrió con lepra todo el cuerpo de un hombre que murió

poco después. Sprenger y los otros inquisidores la hicieron quemar viva. Sprenger dice que hizo quemar a otra bruja en los confines de Basilea y de Alsacia, que reconoció que había sido injuriada por un buen campesino. Al verla resentida el diablo le preguntó qué era lo que quería hacerle al que la había injuriado. Ella respondió que deseaba que el hombre tuviera por siempre el rostro hinchado. De inmediato, aquel se vio afectado por una lepra incurable. Ella le confesó al juez que no pensó que el diablo pudiera provocarle tal dolencia, lo que sirve para demostrar que no es por medio de polvos que se hacen estas cosas, pues Satán se acomoda a la voluntad de quienes lo emplean, como si alguien hiciera matar a su enemigo recurriendo a un compañero.

Satán quiere que sus servidores le rueguen que haga esto y que pongan manos a la obra tocando a la persona [a la que quieren dañar], consiguiendo trozos de uña y pelos u obteniendo de él determinados polvos para dañar los huesos de una persona para colocarlos debajo de las bóvedas o en los cruces de camino. Pero sin el pacto con Satán, aun cuando un hombre tuviera todos los polvos, caracteres y palabras de las brujas, no podría matar a ningún animal o persona. Si bien el diablo puede matar animales con el permiso divino, quiere en materia de brujería que sus seguidores otorguen su consentimiento y que pongan manos a la obra. Sirve de ejemplo lo que dice Sprenger sobre el proceso que le inició a una bruja que había matado veintitrés caballos pertenecientes a un mercader de Ravensburg. Ella confesó que no había hecho otra cosa que cavar un agujero debajo del dintel de una puerta, dentro del cual el diablo colocó ciertos polvos. Eso es poner manos a la obra. Como en el caso similar de quienes confeccionan imágenes de cera de sus enemigos y las clavan y pinchan [con agujas], habiéndose primeramente consagrado a Satán y renunciado a Dios, y hecho los horribles sacrificios que acostumbran. Por este medio hacen morir a sus enemigos, si Dios lo permite. Permiso que no concede a menudo, pues de cien [personas] quizás no más de dos son dañadas, como se desprende de las confesiones de las propias brujas. Hay que decir que no se trata de otra cosa que de homicidios ejecutados por el diablo a partir de la plegaria de un brujo. Leemos que el proceso de Enguerrand de Marigny en parte se basó en este argumento. Y también otro que tuvo lugar en tiempos del rey Francisco I, en la ciudad de Alençon, por completo probado, y que ha sido desde hace mucho incluido en los cuentos de la reina de Navarra, aunque no como relato

sino como historia verdadera de las persecuciones que por entonces tuvieron lugar.²³¹ En el año 1574, en un proceso impreso realizado contra cierto gentilhombre que fue decapitado en París, se encontró una imagen de cera que tenía la cabeza y el corazón heridos, con otros caracteres, que fue quizás una de las causas principales de su muerte. Quienes lo hicieron prender tenían brujos que se acusaban unos a otros y conocían todas las maldades del diablo, sobre las que advirtieron a los afectados. De más fresca memoria es un caso que sucedió el pasado mes de octubre de 1578. El embajador de Inglaterra y muchos franceses dieron aviso en Francia de que se habían hallado delante de un incensario tres imágenes de cera en las que estaban escritos los nombres de la Reina de Inglaterra y de otras personas. Y dijeron que las había confeccionado el cura de una aldea que se llama Islinkton, a media legua de Londres. El proceso no había comenzado a instruirse y el hecho no había sido aún revelado cuando llegaron las noticias a Francia.

Pero de todas las historias relacionadas con el tema ninguna es más memorable que la que leemos sobre Duffus, rey de Escocia [*Boet. lib. II*], a quien le sobrevino una enfermedad que le impedía dormir por las noches, aun cuando era una persona alegre y de buena disposición, que comía y bebía sin problemas. Sin embargo, sin otra dolencia de por medio, se secaba cada vez más y por las noches quedaba empapado de sudor. Sobrevino entonces el rumor de que los moravos (me refiero a los de Escocia, por entonces enemigos de los escoceses, que hace tiempo ya que se han unido a dicha Corona) tenían brujas contratadas para hacer morir al rey. Se enviaron embajadores a Moravia, al burgo de Forres, donde las brujas estaban asando una imagen de cera que llevaba el nombre del rey y sobre la que derramaban un líquido. Dovenald, preboste del lugar, advertido por los embajadores, las sorprendió en plena acción y tras obligarlas a confesar mandó que las quemaran vivas. En el mismo instante en que ello sucedía, el rey de Escocia recuperó la salud. De allí en más aquel fue un día de fiesta. Parece que Meleagro se consumía de la misma manera, poco a poco, cada vez que la bruja Althea hacía quemar el tizón fatal. Parecería que todo esto es fantasía si tales imágenes no se

231. Margarita, reina consorte de Navarra, también conocida como Margarita de Orleáns, Margarita de Angulema o Margarita de Francia († 1549).

confeccionaran desde la más remota antigüedad. Platón [*Lib. 11. de leg.*] en *De las leyes*, libro 11, confirma la existencia de estas imágenes de cera que confeccionan las brujas. No hace falta maravillarse de que se tomara conocimiento de la existencia de esta práctica. Pues los brujos en sus asambleas dan cuenta de todas las acciones que hacen, como ya dije con anterioridad, y de todo lo que se ha hecho en determinado lugar de la Tierra, como se descubrió en Orleáns en la asamblea de brujos de Clery.

Leemos un caso parecido en Sprenger, quien confirma que existió un brujo que se llamaba Punber, en la aldea de Lendembourg, en Alemania, a quien Satán había enseñado a lanzar tiros de flecha contra el crucifijo el Viernes Santo. Gracias a ello, y a ciertas palabras que no hace falta reproducir aquí, el brujo podía, lanzando tiros de flecha al aire, matar a tres hombres conocidos contra quienes tuviera un firme y decidido propósito de muerte, sin importar que para su protección se encerraran en la más segura fortaleza del mundo. Los campesinos de la aldea lo desmembraron en trozos sin formalidad ni apariencia de proceso alguno, por todos los homicidios que había cometido. Ocurrió en el año de 1420. Todavía los alemanes se arrodillan delante del mencionado crucifijo. Pues no es menor impiedad ofender lo que se piensa que es Dios que ofender a Dios mismo, desde el momento en que lo primero se hace para despreciarlo a Él, que ve el corazón y las intenciones de las personas, fundamento de toda acción, buena o mala, como dice Tomás de Aquino. Sabemos de sobra que, hablando con propiedad, Dios no puede ser ofendido. Así como quienes escupen al cielo no lo manchan, sino que la suciedad cae sobre ellos mismos. De la misma manera, la ofensa que se cree que se inflige a Dios recae sobre la cabeza de quien la ha cometido, como dice Elí hablándole a Job: “Haz lo que quieras, bien o mal, y no harás nada que pueda dañar o servir a Dios, sino que todo recaerá sobre ti”. Es por ello que tales brujos, a los que llamamos arqueros, ya no se encuentran más en Alemania desde el momento en que quienes tiran las flechas no creen ya que el crucifijo sea Dios, o que haya alguna divinidad en él que merezca adoración, es decir, inclinarse ante él, como se hacía antes de que la religión fuera cambiada.

Podemos preguntarnos también por qué los brujos de nuestro tiempo no pueden hacer lo que hacían en el pasado Simón el Mago, Apolonio de Tiana, Circe, Medea y otros brujos ilustres. Me parece que es así por una razón doble. Primero, como puede leerse en un proceso desarrollado en

Senlis, porque estas cosas suceden según el acuerdo que se tiene con Satán, que toma en cuenta quién lo servirá mejor o quien hará las maldades más extrañas. Segundo, porque Dios no otorga a Satán el mismo poder sobre los pueblos que conocen su Revelación que sobre los pueblos paganos.

Hemos mencionado en el primer libro los medios divinos, naturales y humanos para prevenir y prever las cosas futuras, que resultan lícitos y permitidos. En el segundo libro hemos tratado sobre los medios ilícitos y prohibidos por la ley de Dios. Hablaremos a continuación [en el libro tercero] de los medios lícitos de impedir las brujerías y de remediarlas cuando el mal resulte conocido.

Bibliografía

- Actes de Pierre*, ed. y trad. Leon Vouaux, Paris, Letouzey et Ane, 1922.
- AGRIPPA D'AUBIGNÉ, Théodore. *Oeuvres complètes, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux*, eds. Eugène Réaume y F. de Caussade, Paris, Alphonse Lemerre, 1873.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Obras completas de San Agustín*, ed. José Morán, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, vol. xvii.
- ALCAZAR, Bartholome. *Chrono-Historia de la Compañía de Jesvs, en la Provincia de Toledo. Y elogios de suis Varones Ilustres, Fundadores, Bienhechores, Fautores e Hijos Espirituales*, Madrid, Juan García Infançon, 1710.
- ALVARADO MARAMBIO, José Tomás. "Dos alternativas de ontología angélica", *Cuestiones Teológicas* 95 (2014), pp. 75-96.
- AMANN, Emile. "Maldonat", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Lateouzey et Ané, 1927, vol. IX/2, cols. 1772-1775.
- ÁNGEL, Luis. "Mt 1-2 en Maldonado", *Estudios Josefinos*, 30:59 (1976), pp. 41-70.
- ANNAT, J. "Les révisions du texte de Maldonat, d'après un document inédit", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 5:2 (1904), pp. 250-259.
- ANSGAR KELLY, Henry. *Satan: A Biography*, Cambridge University Press, 2006.
- ARESTIS, Philip y Peter HOWELLS. "The 1520-1640 «Great Inflation»: An Early Case of Controversy on the Nature of Money", *Journal of Post Keynesian Economics* 24:2 (2001-2002), pp. 181-203.
- ARETINI, Paola. *I fantasmi degli antichi tra Riforma e Controriforma. Il soprannaturale greco-latino nella trattatistica teologica del Cinquecento*, Bari, Levante, 2000.

- ARMSTRONG, Megan C. *The Politics of Piety: Franciscan Preachers during the Wars of Religion, 1560-1600*, University of Rochester Press, 2004.
- ARNAUD-GILLET, Claude (ed.). *Entre Dieu et Satan. Les visions d'Ermine de Reims († 1396), recueillies et transcrites par Jean le Graveur*, Firenze, Sismel, 1997.
- ASENSIO, Eugenio y Juan Francisco ALCINA ROVIRA. *Paraenesis ad litteras. Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980.
- ASTRAIN, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Tomo II: Laínez-Borja 1556-1572*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1914.
- ATHANASIOS. *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg, Mahwah, Paulist Press, 1980.
- AYMONIER, C. "Un ami de Montaigne: le jésuite Maldonat", *Revue Historique de Bordeaux et du Département de la Gironde* 28 (1935), pp. 5-25.
- BALSAMO, Jean. "La France en Machiavel et Machiavel en France: l'émergence de la science politique et l'origine du machiavélisme. Considérations sur le livre d'Enzo Sciacca", *Il Pensiero Politico* 39:1 (2006), pp. 83-89.
- BARBICHE, Bernard. *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne*, Paris, PUF, 2012 (1999).
- BARRANTES, Vicente. *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Nuñez, 1875.
- BARYCZ, Henryk y Ambroise JOBERT. "Humanisme et fanatisme à Paris (1541-1572), d'après quelques polonais", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 29:1 (1982), pp. 96-112.
- BATTISTA, Anna Maria. "Sur l'antimachiavélisme français du xvii^e siècle", *Revue de Synthèse* 130:3 (2009), pp. 501-532;
- BAUDRILLART, Henri. *J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle*, Paris, Librairie de Guillaumin et Cie., 1853.
- BAXTER, Christopher R. "Jean Bodin's *De la Démonomanie des Sorciers*: The Logic of Persecution", en Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literatura of Witchcraft*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 76-105.
- . "Johann Weyer's *De praestigiis daemonum*: Unsystematic psychopathology", en Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literatura of Witchcraft*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 53-75.

- . “Jean Bodin’s Daemon and his Conversion to Judaism”, en Horst Denzer (ed.), *Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, Munich, C.H. Beck, 1973, pp. 1-21.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition revue, corrigée et augmentée avec la vie de l’auteur par Mr. des Maizeaux, Amsterdam, P. Brunel, 1740.
- . *Dictionnaire historique et critique. Tome seconde, premiere partie (H-O)*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697.
- BAYOD, Jordi. “Eternidad del mundo, voluntarismo teológico y progreso histórico en el *Methodus* de Jean Bodin”, *Éndoxa: Series Filosóficas* 34 (2014), pp. 377-400.
- BEAME, Edmond M. “The Politiques and the Historians”, *Journal of the History of Ideas* 54:3 (1993), pp. 355-379.
- BECKER, Anna. “Jean Bodin on Oeconomics and Politics”, *History of European Ideas* 40:2 (2014), pp. 135-154.
- BEHRINGER, Wolfgang. *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, trad. Hans Christian Erik Midelfort, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998 (1994).
- . *Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*, trad. J. C. Grayson and David Lederer, Cambridge University Press, 1997 (1987).
- BERESFORD, Matthew. *The White Devil: The Werewolf in European Culture*, London, Reaktion Books, 2013.
- BERNARD, Mathilde. “Le Colloquium heptaplomeres ou l’exil de la tolérance”, *Papers on the French Seventeenth Century Literature* 37:73 (2010), pp. 395-406.
- BERNS, Thomas. “Bodin: la souveraineté saisie par ses marques”, *Bibliothèque d’humanisme et renaissance* 62:3 (2000), pp. 611-623.
- BIFFI, Inos. “La figura della teologia in Juan de Maldonado: tra rinnovamento e fedeltà”, en Inos Biffi y Constante Marabelli (eds.), *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, Milano, Jaca Book, 2007, pp. 149 ss.
- BILLOT, Louis. *De Ecclesiae sacramentis commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Romae, Ex Typographia Pontificia in Instituto Pii IX, 1914 (5ª ed.), vol. I.
- BLAIR, Ann. *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton University Press, 1997.
- BODIN, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis ab-*

- ditis*, ed. Ludovicus Noack, Schwerin-Meklemburg, Friderici Guilelmi Baerensprung, 1857.
- . *Das Heptaplomeres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Cultur und Literatur im Jahrhundert des Reformation*, ed. Gottschalk Eduard Guhrauer, Berlin, Eichler, 1841.
 - . *Paradoxon, quod nec virtus ulla in mediocritate, nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit*, Parisiis, Dionysius Duvallius, 1596.
 - . *Universae naturae theatrum. In quo rerum omnium affectrices causae & fines quinque libris discutiuntur*, Lugduni, Jacobum Roussin, 1596.
 - . *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587.
 - . *Les six livres de la République. Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, Paris, Jacques du Puis, 1583.
 - . *De magorum daemonomania libri iv*, Basileae, Per Thomam Guarinum, 1581.
 - . *Apologie de Rene Herpin pour la Republique de I. Bodin*, Paris, Jacques du Puys, 1581.
 - . *Iuris universi distributio*, Lutetiae, apud Jacobum du Puis, 1578.
 - . *Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du tiers état de France, en l'assemblée generale des trois Estats, assignez par le Roy en la ville de Bloys au xv novembre 1576, s/d, 1577.*
 - . *Response de maistre Jean Bodin advocat en la Cour au paradoxe de M. de Malestroit touchant l'enchérissement de toutes choses et le moyen d'y remedier*, Paris, Martin le Jeune, 1568.
 - . *Methodus, ad facilem historiarum cognitionem*, Parisiis, apud Martinum Juvenem, 1566.
 - . *Oratio de instituenda in republica juventute ad senatum populumque Tolosatem*, Tolosae, ex officina Petri Putei, 1559.
- BOGUET, Henry. *Discours exécrable des sorciers. Ensemble leur procez, faits depuis deux ans en ça, en divers endroicts de la France. Avec une Instruction pour un Juge en fait de Sorcellerie*, Paris, Denis Bient, 1603.
- BOISTUAU, Pierre (Launay). *Histoire des persecutions de l'Eglise chrestienne et catholique [...] commençant à nostre Sauveur Iesus Christ, & à ses Apostres*, Paris, Robert le Mangnier, 1576.
- BONINO, Serge-Thomas. *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007.
- BONNEY, Richard. "Bodin and the Development of the French Monarchy", *Transactions of the Royal Historical Society* 40 (1990), pp. 43-61.

- BORDONOVE, Georges. *Histoire du Poitou*, Paris, Hachette, 1973.
- BOUCHER, Jacqueline. "Henry IV", en Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi y Guy Le Thiec, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 968-974.
- . "L'incarcération de Jean Bodin pendant la troisième guerre de religion", *Nouvelle Revue Du Seizième Siècle* 1 (1983), pp. 33-44.
- . "Jean Bodin", en Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi y Guy Le Thiec, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 728-730.
- BOUREAU, Alain. "Introduction générale du tome iv", en Richard de Mediavilla, *Questiones disputées. Tome iv: Questions 23-31. Les démons*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. ix-xv.
- . "Introduction", en Pierre de Jean Olivi, *Traité des démons. Summa, II. Questiones 40-48*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. ix-xxi.
- . *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- . "Le sabbat et la question scolastique de la personne", en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud (dirs.), *Le sabbat des sorciers en Europe, xve-xviii siècles*, Paris, Jérôme Millon, 1993, pp. 39-46.
- BOURGEON, Jean-Louis. "Mieux qu'un édit de pacification: un édit de tolérance (Saint-Germain, 1570)", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 155:3 (2009), pp. 701-703.
- . "Sur un livre de Denis Crouzet: *La nuit de la Saint-Barthélémy. Un rêve perdu de la Renaissance*", *Revue Historique* 589 (1994), pp. 189-204.
- BOUTON-TOUBOULIC, Anne Isabelle. "Le *De Diuinatione daemonum* de Saint Augustin. La pouvoir des démons en question", en Françoise Lavocat, Pierre Kapitanian y Marianne Closson (eds.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, pp. 15-34.
- BOVER, J.M. "El Padre Juan de Maldonado S.I., teólogo y escritor", *Razón y Fe* 104 (1934), pp. 481-504.
- BRASSE, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- BRAVO GALA, Pedro. "Nota biográfica", en Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, ed. y trad. Pedro Bravo Gala, Barcelona, Hispamérica, 1985, pp. 39-44.
- BRIGGS, Robin. "Dubious messengers: Bodin's daemon, the spirit world and the Sadducees", en Peter Marshall y Alexandra Walsham (eds.),

- Angels in the Early Modern World*, Cambridge University Press, 2006, pp. 168-190.
- BROEDEL, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester University Press, 2003.
- BROWN, J.L. *The Methodus of Jean Bodin. A Critical Study*, Washington, 1939.
- BUELA, Alberto. "Maldonado, el exégeta bacán", *Boletín de Información e Inteligencia Estratégica* 21 (2016), pp. 3-4.
- BUSSON, Henri. "Montaigne et son cousin", *Révue d'Histoire Littéraire de la France* 60:4 (1960), pp. 481-499.
- . *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957.
 - . "La pratique religieuse de Montaigne", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16:1 (1954), pp. 86-95.
 - . "Un «Achrisme»: Jean Bodin", en *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française (1533-1601)*, Paris, Letouzey et Ane, 1922, pp. 539-565.
- CABALLERO, José. "Introducción general", en Juan de Maldonado S.J., *Comentario a los cuatro Evangelios*, trad. Luis María Jiménez Font, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, t. I, pp. 1-43.
- CAMERON, Euan. *Enchanted Europe: Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, 2010.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "Un jesuita español en vísperas de la San Bartolomé: Juan Maldonado, el demonólogo olvidado", *Revista de la Fundación para la Historia de España (Argentina)* 13 (2016-2017), pp. 64-79.
- . "Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt", *Church History* 80:3 (2011), pp. 467-497.
 - . *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
 - . "Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain", *Acta Ethnographica Hungarica* 53:1 (2008), pp. 381-410.
 - . "Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (ca. 1500-1800)", *Harvard Theological Review* 96:1 (2003), pp. 39-53.
 - . *Homo Catholicus, Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002.

- CARAYON, Auguste (ed.). *L'Université de Pont-à-Mousson. Histoire extraite des manuscrits du P. Nicolas Abram de la Compagnie de Jésus*, Paris, L'Écureux, 1870.
- CARDASCIA, Guillaume. "Machiavel et Jean Bodin", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 3 (1943), pp. 129-167.
- CARPIN, Attilio. *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2004.
- CARROLL, Stuart. *Martyrs and Murderers: The Guise Family and The Making of Europe*, Oxford University Press, 2009.
- Cassiani Opera*, ed. Michael Petschenig, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, vol. XIII.
- CASTELLANI, Leonardo. *Las parábolas de Cristo*, Mendoza, Jauja, 1994.
- CATTANI, Luigi. *Il metodo teologico di Giovanni Maldonado nella sua teoria della predestinazione*, tesis, Pontificia Università Gregoriana, 1949.
- CÉARD, Jean. "L'auteur du *Colloquium Heptaplomeres*, lecteur de Bodin", en Karl F. Faltenbacher (ed.), *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ergebnisse der Tagung von 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, pp. 117-134.
- . "De l'hérésie à l'athéisme: la notion d'hérésie selon le jésuite Maldonat", en *Aspects du libertinisme au XVI siècle. Actes du colloque international de Sommières*, Paris, Vrin, 1974, pp. 59-71.
- CHANTREL, Laure. "Une relecture des travaux de Jean Bodin sur la fiscalité à partir des comptes rendus des États Généraux de 1560 à 1588", en Gabriel-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L'œuvre de Jean Bodin. Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 333-352.
- CHARLEVILLE, Edmond. *Les États généraux de 1576: le fonctionnement d'une tenue d'États*, Paris, A. Pedone, 1901.
- CHÂTELLIER, Louis. *The Religion of the poor: Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-1800*, trad. Brian Pearce, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997 (1993).
- CHAUVIRÉ, Roger. "La pensée religieuse de Jean Bodin (d'après des documents nouveaux)", *La Province d'Anjou* 4 (1929), pp. 433-452.

- . *Jean Bodin, auteur de la "République"*, La Flèche, Eug. Besnier, 1914.
- CHESTERS, Timothy. *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*, Oxford University Press, 2011.
- CHIRIOTII, Edilio. "La «Response» al Malestroito e il pensiero economico di Jean Bodin", *Annali di Economia* 13:1 (1938), pp. 281-325.
- CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- CHROM JACOBSEN, Mogens. *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2000.
- CHURCH, William Farr. *Constitutional Thought in Sixteenth Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, New York, Octagon Books, 1969.
- CLARK, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- CLINE HOROWITZ, Maryanne. *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton University Press, 1998.
- . "Judaism in Jean Bodin", *Sixteenth Century Journal* 13:3 (1982), pp. 109-113.
- CLOULAS, Ivan (ed.). *Correspondance du nonce en France Anselmo Dandino (1578-1581)*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne-Paris, Éditions E. de Boccard, 1970.
- COLOMIÈS, Paul. *Gallia orientalis, sive Gallorum qui linguam Hebraeam Vel alias Orientales excoluerunt vitae*, La Haye, Adrian Ulacq, 1665.
- COLLIN DE PLANCY, Jacques. *Dictionnaire infernal. Répertoire universel des êtres, des personages, des livres, des faits et des choses...*, Bruxelles, s/d, 1843.
- COMPÈRE, Marie-Madeleine y Dominique JULIA. *Les collèges français, 16^e-18^e siècles. Répertoire 1 - France du Midi*, Paris, Institut National de Recherche Pédagogique, 1984.
- CONSTANT, Jean-Marie. *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996.
- CONTI ODORISIO, Ginevra. *Famiglia e Stato nella "République" di Jean Bodin*, Torino, G. Chiappichelli Editore, 1993.
- CORNU, Pierre. "Jean Bodin de Monguichet (distinct de Jean Bodin, le publiciste)", *Revue de l'Anjou* 54 (1907), pp. 109-111.
- COTTRET, Bernard. *Calvino. La fuerza y la fragilidad*, trad. María Teresa Garín Sanz de Bremond, Madrid, Editorial Complutense, 2002 (1995).
- COUZINET, Marie-Dominique. "La philosophie morale de Jean Bodin dans le *Paradoxe* de 1596: hypothèse de lecture", en Gabriel-André Pérouse,

- Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L'oeuvre de Jean Bodin*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 371-387.
- . “Una raccolta di saggi su Bodin: caratteristiche e precisazioni teoriche”, en Ginevra Conti Odorisio, Marie-Dominique Couzinet e Yves Charles Zarka, *Una nuova raccolta di contributi sul pensiero di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 1997, pp. 371-377.
 - . “Note biographique sur Jean Bodin”, en Yves Charles Zarka (ed.), *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 233-244.
 - . *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996.
- CRAHAY, Roland. “Controverses et censures religieuses a propos de la «République» de Jean Bodin”, en Jacques Marx (ed.), *D’Erasmus a Campanella. Textes de Roland Crahay*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1985, pp. 132-155.
- CRAHAY, Roland, Marié-Thérèse ISAAC y Marie-Thérèse LINGER, con la colaboración de René Plisnier. *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, Gembloux, Académie Royale de Belgique, 1992.
- CRÉTINEAU-JOLY, Jacques. *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus, composée sur les documents inédits et authentiques*, Paris, Paul Mellier, 1844.
- CROUZET, Denis. *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Pluriel, 2010 (1994).
- . *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, libro segundo, Paris, Champ Vallon, 1990.
- CYPRIANI. *Opera omnia*, ed. Wilhelm Hartel, Wien, apud G. Geroldi filium, 1868.
- DANEAU, Lambert. *Les Sorciers. Dialogue tres-vtile et necessaire povr ce temps*, s/d, Iaques Bourgeois, 1574.
- DARDANO BASSO, Isa. *Il diavolo e il magistrato. Il trattato Du sortilege (1627) di Pierre de Lancre*, Roma, Storia e Letteratura, 2011.
- DARMON, Pierre. *Le tribunal de l’impuissance: virilité et défaillances conjugales dans l’ancienne France*, Paris, Seuil, 1979.
- DASTON, Lorraine y Katherina PARK. *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.
- DAUVOIS, Nathalie (ed.). *L’Humanisme à Toulouse (1480-1596). Actes du colloque international de Toulouse, mai 2004*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- DE BACKER, Augustin y Alois. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie*

- de Jésus, ou notices bibliographiques. Cinquième série*, Liège, L. Grandmont-Donders, 1859.
- . *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques. Troisième série*, Liège, L. Grandmont-Donders, 1856.
- DE BLÉCOURT, Willem. “Monstrous Theories: Werewolves and the Abuse of History”, *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 2:2 (2013), pp. 188-212.
- . “The Werewolf, The Witch and the Warlock: Aspects of Gender in Early Modern Period”, en Alison Rowlands (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 191-213.
- DE CAPRARIIS, Vittorio. *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1959.
- DEFAYE, Michel. *Jean Boucher (1549-1646). Théologien de la Ligue parisienne, chantre de la croisade*, Cadillac, Saint-Remi, 2012.
- DE FELLER, François-Xavier. *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée des hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs, depuis le commencement du monde jusqu'à nous jours*, Paris, Méquignon fils aîné-Lyon, Guyot frères, 1818, vol. I.
- , Charles WEISS y L'ABBÉ BUSSON. *Bibliographie universelle ou Dictionnaire historique des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes*, Paris, Gaumes Frères, 1848, vol. V.
- DE FIORES, Stefano y Luigi GAMBERO (eds.). *Testi mariani del secondo millennio. 5: Autori moderni dell'Occidente (secc. XVI-XVII)*, Roma, Città Nuova, 2003, pp. 309-318.
- DE LANCRE, Pierre. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, ou il est amplement traicté des Sorciers & de la Sorcelerie*, Paris, Nicolas Bvon, 1612.
- DE LA GARZA, Rogelio. *Las parábolas en la exégesis de Juan Maldonado*, tesis, Pontificia Università della Santa Croce, 1995.
- DE LA TAILLE, Maurice. “A propos d'un livre sur la Cène”, *Gregorianum* 11:2 (1930), pp. 194-263.
- DE MAYO, Thomas B. *The Demonology of William of Auvergne. By Fire and Sword*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2007.
- DE WAARDT, Hans. “Witchcraft, Spiritualism and Medicine. The Religious Convictions of Johan Wier”, *Sixteenth Century Journal* 42:2 (2011), pp. 369-391.
- DELACHENAL, Roland. *Histoire des avocats au Parlement de Paris, 1300-1600*, Paris, Plon, 1885.

- DELRIO, Martinus. *Peniculus foriarum elenchi Scaligeriani pro Societate Iesu, Maldonato, Delrio. Auctore Liberio Sanga Verino Cantabro, Metelloburgi Mattiacorum*, apud hæredes Matthianos, 1609.
- . *Disquisitionvm magicarvm libri sex*, Lovanii, ex Officina Gerardi Rivii, 1599, t. I.
- DELFOUR, Joseph. *Les jésuites a Poitiers (1604-1762)*, Paris, Hachette, 1901.
- DELVILLE, Jean-Pierre. “Les juifs et les commentateurs: adversaires imaginaires et adversaires réels dans les exégèses de la parabole des ouvriers à la vigne (Mt 20, 1-16) publiées au xv^e siècle”, en Ralph Dekoninck, Janines Desmulliez y Myriam Watthee-Delmotte (eds.), *Controverses et polémiques religieuses. Antiquité-Temps Modernes*, Paris, L’Harmattan, 2007, pp. 161-163.
- DEMONET, Marie-Luce. “Quelques avatars du mot «politique» (xv^e-xviii^e siècles)”, *Langage & société* 113:3 (2005), pp. 33-61.
- DESAN, Philippe. “Jean Bodin et l’imaginaire de la monnaie”, en Gabriel-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L’œuvre de Jean Bodin*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 293-304.
- DEVÈZE, Michel. *La vie de la forêt française au xv^e siècle*, Paris, SEVPEN, 1961.
- DEVILLE, R. “Assidua s. Scripturae studiosis theologiae necessaria iuxta Maldonatum”, *Verbum Domini* 29:1 (1951), pp. 107-111.
- DI NOLA, Alfonso M. *Il diavolo*, Roma, Newton Compton, 2006.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol. V: M-N-Ñ*, Madrid, CSIC, 1995.
- DÍAZ Y PÉREZ, Nicolás. *Diccionario histórico, biográfico, crítico y bibliográfico de autores, artistas y extremeños ilustres*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hermanos, 1888.
- DILLINGER, Johannes. “«Species», «Phantasia», «Raison»: Werewolves and Shape-Shifters in Demonological Literature”, en Willem de Blécourt (ed.), *Werewolf Histories*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 142-158.
- DINZELBACHER, Peter. “Lycanthropy”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-Clío, 2006, vol. III, pp. 680-682.
- DOUARCHE, Aristide. *L’Université de Paris et les Jésuites (xv^e et xviii^e siècles)*, Paris, Hachette, 1888.
- DOUCET, Delphine. “Questioning Authorities: Scepticism and Anti-Chris-

- tian Arguments in the *Colloquium Heptaplomeres*”, *History of European Ideas* 39:6 (2013), pp. 755-775.
- DROZ, Eugénie. “Le carme Jean Bodin, hérétique”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 10 (1948), pp. 77-94.
- DU PLESSIS D’ARGENTRÉ, Carolus. *Collectio Judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculo post Incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt & notati*, Lutetiae Parisiorum, apud Andream Cailleau, 1728.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. “Les «esprits»: considerations sur la pneumatologie de Jean Bodin dans *De la démonomanie des sorciers*”, en Gabriel-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L’oeuvre de Jean Bodin*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 419-429.
- DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie. “La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux xvi^e et xvii^e siècles. Une analyse des structures de pouvoir et de leur fonctionnement dans le cadre de la chasse aux sorcières”, en Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff y Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, xvi^e-xviii^e siècle*, Paris, Hachette, 1978.
- EASLEA, Brian. *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750*, Brighton, Harvester Press, 1980.
- ELLIOTT, Dyan. *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- ERIK MIDELFORT, Hans Christian. “Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense”, en Ronald Po-Chia Hsia (ed.), *The German People and the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 234-261.
- EVANS, Gillian R. *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, 1994 (1982).
- EZQUERRA, Alvar. *La economía europea en el siglo xvi*, Madrid, Síntesis, 1991.
- FALTENBACHER, Karl. “Le *Colloquium heptaplomeres* et l’oeuvre de Jean Bodin”, 2011, disponible en <http://www.heptaplomeres.de/Laon-2011-Mar-26-Bodin.pdf>.
- . “Problématique d’un texte du xvii^e siècle: le *Colloquium Heptaplomeres*”, *Bulletin de la Fondation Maison des sciences de l’homme* 74 (1997-1998), pp. 21-24.
- FERREIRA BARROS, Douglas. *Julgar a República. Método, soberania e crítica à libertade no Methodus de Jean Bodin*, São Paulo, Loyola-FADESP-Discurso, 2012.

- FINKELSTEIN, Andrea. *The Grammar of Profit: The Price Revolution in Intellectual Context*, Leiden, Brill, 2006.
- FOIS, Mario. "Everard Mercurian", en Thomas M. McCoog (ed.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004, pp. 1-34.
- FONTANA, Biancamaria. "«Lâcher la bride»: tolérance religieuse et liberté de conscience dans les Essais de Michel de Montaigne", *Cahiers Philosophiques* 114 (2008), pp. 27-39.
- FONTANA, Letizia. "Bilan historiographique de la question du séjour de Jean Bodin a Genève", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 71:1 (2009), pp. 101-111.
- FORSYTH, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, 1987.
- FOUCAULT, Michel. "Les déviations religieuses et le savoir médical", en Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, xie-xviii siècle (Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962)*, Paris, Mouton et ÉHÉSS, 1968, pp. 19-29.
- FOUQUERAY, Henri. *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, Paris, Alfonse Picard, 1910.
- FRANKLIN, Julian H. "Bodin and Locke on Consent to Taxation: A Brief Note and Observation", *History of Political Thought* 7:1 (1986), pp. 89-91.
- . *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, 1973.
- . *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, Columbia University Press, 1963.
- FREDRIKSEN, Paula. "Apocalíptica", en *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Burgos, Monte Carmelo, 2001 (1999), pp. 95-102.
- FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, 1986.
- GALDÓS, Romualdo. "¿Qué año nació Juan Maldonado?", *Estudios Eclesiásticos* 15:58 (1936), pp. 256-263.
- . "En el cuarto centenario del nacimiento de Maldonado (1533-1933)", *Estudios Eclesiásticos* 13:49-50 (1934), pp. 73-89.
- (ed.). *Miscellanea de Maldonato anno ab eius nativitate quater centenario (1534?-1934)*, Madrid, CSIC, 1947.

- GAROSCI, Aldo. "Jean Bodin, avvocato per un avventuriero slavo in un ignoto «consilium»", *Rivista Storica Italiana* 87:3 (1975), pp. 557-570.
- GARRISSON, Francis. "Lois fondamentales", en Lucien Bély (ed.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2006 (1996), pp. 753-757.
- GILLES, Henri. "La Faculté de droit de Toulouse au temps de Jean Bodin", *Annales d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique* 3 (1986), pp. 23-36.
- GINZBURG, Carlo. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1986.
- . *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino, Einaudi, 1966.
- GORDUS, Adon A., Jeanne P. GORDUS, Emmanuel LE ROY LADURIE y Denis RICHET. "Le Potosí et la physique nucléaire", *Annales E.S.C.* 27:6 (1972), pp. 1235-1256.
- GOYARD-FABRE, Simone. "Commentaire philosophique de l'Exposé du droit universel", en Jean Bodin, *Exposé du droit universel: Juris universi distributio*, trad. Lucien Jerphagnon, Paris, PUF, 1985, pp. 85-170.
- GRÉARD, Louis. *Memoires concernant le droit de tiers et danger sur les bois de la Province de Normandie*, Rouen, Abraham Viret-Pierre le Boucher, 1737.
- GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*, ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris, Cerf, 1979.
- GUHRAUER, Gottschalk Eduard. *Das heptaplomeres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Cultur und Literatur im Jahrhundert der Reformation*, Berlin, G. Eichler, 1841.
- HACKETT FISCHER, David. *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford University Press, 1999 (1996).
- HAGEN, Rune. "Bodin, Jean (1529/1530-1596)", en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-Clio, 2006, vol. 1, pp. 129-131.
- HAMY, Alfred. *Essai sur l'iconographie de la Compagnie de Jésus*, Paris, Rapilly, 1875.
- (dir.). *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus. Album de 400 portraits*, Paris, chez L'Auteur, 1893.
- Harangue de Messire Charles des Cars, Evesque & Duc de Langres, Pair de France & Conseiller du Roy en son priué Conseil, prononcee aux magnifiques Ambassadeurs de Poulongne, estans à Metz, le huictieme jour d'Aoust,*

1573. *Tournée de Latin en François par Jean Bodin, Advocat*, Lyon, Renoist Rigaud, 1573.
- HAUSER, Henri. "Un précurseur; Jean Bodin, Angevin (1529 ou 1530-1596)", *Annales d'Histoire Économique et Sociale* 3:11 (1931), pp. 379-387.
- HEINSOHN, Gunnar y Otto STEIGER. "Inflation et sorcellerie: un nouvel examen du cas de Jean Bodin", en Gabriel-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L'œuvre de Jean Bodin*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 459-484.
- HERMAS. *Le Pasteur*, ed. y trad. Robert Joly, Paris, Cerf, 1968.
- HIRSCHAUER, Charles. *La politique de St. Pie V en France (1566-1572)*, Paris, E. de Boccard, 1922.
- HOLMES, Stephen. "Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty and the Privatization of Religion", *Nomos. The American Society for Political and Legal Philosophy* 30 (1988), pp. 5-45.
- HOLT, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge University Press, 2005 (2^a ed.).
- "L'évolution des «Politiques» face aux Églises (1560-1598)", en Thierry Wanegffelen (ed.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes: politique et religion face aux Églises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 591-607.
 - "Attitudes of the French Nobility at the Estates-General of 1576", *Sixteenth Century Journal* 18:4 (1987), pp. 489-504.
 - *The Duke of Anjou and the Politique Struggles during the Wars of Religion*, Cambridge University Press, 2002 (1986).
- HOORENS, Vera. "Why did Johann Weyer write *De praestigiis daemonum*? How Anti-Catholicism inspired the Landmark Plea for the Wicthes", *Low Countries Historical Review* 129:1 (2014), pp. 3-24.
- HOUDARD, Sophie. *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (xv-xviii siècle)*, Paris, Cerf, 1992.
- HULTS, Linda C. *The Witch as Muse: Art, Gender, and Power in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.
- HURTUBISE, Pierre y Robert TOUPIN (eds.). *Correspondance du nonce en France Antonio Maria Salviati (1572-1578)*, Rome, Université Pontificale Grégorienne-École Française de Rome, 1975.
- HYVER, Charles. *Maldonat et les commencements de l'Université de Pont-à-Mousson (1572-1582), avec pièces justificatives*, Nancy, N. Collin, 1873.

- IGLESIAS, Ángel Luis. "La paternidad de S. José en la obra de Maldonado", *Estudios Josefinos* 39:77 (1985), pp. 63-70.
- INSTITORIS, Henricus y Jacobus SPRENGER. *Malleus Maleficarum*, ed. y trad. Christopher S. Mackay, Cambridge University Press, 2006, vol. 1.
- ISAAC, Marié-Thérèse. "De la Démonomanie des sorciers. Histoire d'un livre à travers ses éditions", en Jean Bodin. *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984*, Presses de l'Université d'Angers, 1985, vol. II, pp. 377-401.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. "Le «vecchierelle pazze» di Johann Wier", en Johann Wier, *Le streghe*, ed. Aurora Tacus, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 9-41.
- . "Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?", en Horst Denzer (ed.), *Verhandlungen der internationalem Bodin-Tagung in München*, Munich, C. H. Beck, 1973, pp. 39-51.
- . "Introduzione", en *I sei libri dello Stato di Jean Bodin. Libri primo e secondo*, ed. Margherita Isnardi Parente, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1964, vol. 1, pp. 11-100.
- ITURRIOZ, Jesús. "Magisterio filosófico de Juan Maldonado", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 4:13 (1948), pp. 49-59.
- . "Maldonado en Salamanca", *Estudios Eclesiásticos* 16:61 (1942), pp. 221-234.
- JACQUES-CHAQUIN, Nicole. "Such an Impure, Cruel and Savage Beast... Images of the Werewolf in Demonological Works", en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief & Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 181-197.
- . "La Démonomanie des sorciers: une lecture philosophique et politique de la sorcellerie", en Yves Charles Zarka (ed.), *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 43-70.
- . "Nynauld, Bodin et les autres. Les enjeux d'une métamorphose textuelle", en Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers, 1615*, Paris, Frénésie, 1990, pp. 7-41.
- JÉRÔME. *Vivre au désert. Vies de Paul, Malchus, Hilarion (375-390)*, ed. y trad. Jean Miniac, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- JOUANNA, Arlette, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007.
- . "Les ambiguïtés des politiques face à la Sainte Ligue", en Thierry Wagnegfelen (ed.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes: politique et*

- religion face aux Églises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 475-493.
- . "Le temps des Guerres de Religion en France (1559-1598)", en Arelette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi y Guy Le Thiec, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 1-445.
 - . "Édits de religion", en Arelette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi y Guy Le Thiec, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 874-879.
 - . *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989.
- JULIAN OF NORWICH. *Showings*, ed. Edmund Colledge y James Walsh, Mahwah, Paulist Press, 1978.
- KAPITANIAK, Pierre. "Du progrès et de la promotion des démons: démonologie et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux xv^e et xvii^e siècles", *Études Épistémè* 7 (2005), pp. 53-64.
- KECK, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1998.
- KELLEY, Donald R. "The Development and Context of Bodin's Method", en Horst Denzer (ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Munich, C.H. Beck, 1973, pp. 123-151.
- KLANICZAY, Gábor. "Shamanism and Witchcraft", *Magic, Ritual and Witchcraft* 1:2 (2006), pp. 214-221.
- KOSKORCHE, Klaus, Stefan TIMM y Frederik WISSE. "Schenute: *De certamine contra diabolum*", *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 59 (1975), pp. 60-77.
- KRAUSE, Virginia. *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge University Press, 2015.
- , Christian MARTIN y Eric MACPHAIL. "Introduction", en Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Genève, Droz, 2016, pp. 9-54.
- La Vie de Saint François de Sales évêque et prince de Genève, écrite par un curé du Diocese de Verdun pour faire suite aux oeuvres*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1866.
- LANDES, Richard. "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern", en Richard Landes, Andrew Gow y David C. van Meter (eds.), *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, 2003, pp. 243-270.
- LANGE-VELTIUS, Hermanus (Heribert Rosweyde). *Martini Antonii Del-*

- Rio e Societate Iesv LL. Lic. S. Th. Doctoris Vita Breui Commentariolo expressa*, Antverpiae, apud Ionannem Moretum, 1609.
- LASSABATÈRE, Thierry. "Pouvoir royal et bien commun chez Eustache Deschamps, Nicolas de Herberay et Jean Bodin: Une chaîne de pensée entre Moyen Âge et Renaissance?", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 32 (2010), pp. 395-410.
- LAVATORI, Renzo. *Gli angeli. Storia e pensiero*, Genova, Marietti, 1991.
- LAVOYER, Matthieu. "Entre génie politique et démonologie drastique. Approche de l'oeuvre déconcertante de Jean Bodin (1529-1596)", Neuchâtel, Université de Neuchâtel-pilier CLAM, 2010, pp. 1-20.
- LAZZARINO DEL GROSSO, Anna Maria. "The Respublica Hebraeorum as a Scientific Political Model in Jean Bodin's *Methodus*", *Hebraic Political Studies* 1:5 (2006), pp. 549-567.
- LE ROUX, Nicolas. *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III (1er août 1589)*, Paris, Gallimard, 2006.
- . *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009.
- LE THIEC, Guy. "Bodin, la République et la mystique de l'obéissance absolue", *Nouvelle Revue du Seizième Siècle* 22:1 (2004), pp. 147-157.
- LEATHERS DANIELS KUNTZ, Marion. "Introduction", en Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime/Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, Princeton University Press, 1975, pp. xiii-lxxxi.
- LEBRUN, François. "Le «Traité des Superstitions» de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle", *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 83:3 (1976), pp. 443-465.
- LECERCLE, François. *Le retour du mort. Débats sur la sorcière d'Endor et l'apparition de Samuel (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Genève, Droz, 2001.
- LECOUTEUX, Claude. *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Paris, Imago, 1992.
- LÉCRIVAIN, Philippe, *Les Jésuites. Une synthèse d'introduction et de référence*, Paris, Eyrolles, 2014.
- LEGROS, Alain. "Maldonado, Juan (Casas de Reina, 1533/34-Rome, 1583)", en Colette Nativel (ed.), *Centuria latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières. Vol. II: À la mémoire de Marie-Madeleine de la Garanderie*, Genève, Droz, 2006, pp. 491-498.
- . "Maldonat, Jean (Juan Maldonado)", en Philippe Desan (ed.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 626-628.

- . “Montaigne et Maldonat”, *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum* 13:1-2 (2001), pp. 65-98.
- LENZ, Martin. “Why Can’t Angels Think Properly? Ockham against Chatton and Aquinas”, en Isabel Iribarren y Martin Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 155-167.
- LESÈTRE, Henri. *L’Immaculée Conception et l’Église de Paris*, Paris, P. Le-thielleux, 1904.
- LETROUT, Jean. “Turnèbe (Adrien) (Tournebus Adrian) (1512-1565)”, en Colette Nativel (ed.), *Centuriae latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, Genève, Droz, 1997, pp. 761-766.
- . “Jean Bodin, auteur du *Colloquium Heptaplomeres*”, *La Lettre Clandestine. Revue d’information sur la littérature clandestine de l’âge classique* 4 (1995), pp. 38-45.
- LEVRON, Jacques. “Jean Bodin, Sieur de Saint-Amand ou Jean Bodin, originaire de Saint-Amand”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 10 (1948), pp. 69-76.
- LLOYD, Howell A. *Jean Bodin: “This Pre-eminent Man of France”. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2017.
- LOHR, Charles. “Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors L-M”, *Renaissance Quarterly* 31:4 (1978), pp. 532-603.
- LOISEL, Antoine. *Pasquier, ou Dialogue des advocats du Parlement de Paris*, ed. M. Dupin, Paris, Videcoq père et fils, 1844.
- LOMBARDI, Paolo. *Streghe, spettri e lupi mannari. L’arte maledetta in Europa tra Cinquecento e Seicento*, Torino, UTET Libreria, 2008.
- LOPEZ, Marcos Antônio. “Engenhos de um demonólogo renascentista: inovações de pensamento histórico de Jean Bodin”, *Dimensões* 28 (2012), pp. 173-204.
- L’Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son Temps. Actes du Colloque organisé par l’Institut de recherche régionale en sciences sociales, humaines et économiques de la Université de Nancy II (Nancy, 16-19 octobre 1972)*, Université de Nancy, 1974.
- LYNN MARTIN, A. “Jesuits and Their Families. The Experience of Sixteenth Century France”, *Sixteenth Century Journal* 13:1 (1982), pp. 3-24.
- MACHIELSEN, Jan. *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford University Press, 2015.

- . "Bodin in the Netherlands", en Howell A. Lloyd (ed.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, pp. 157-192.
- . "Thinking with Montaigne: Evidence, Skepticism and Meaning in Early Modern Demonology", *French History* 25:4 (2011), pp. 427-452.
- MAGGI, Armando. *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, The University of Chicago Press, 2006.
- MALCOLM, Noel. "Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006), pp. 95-150.
- MALDONADO, Juan de. *Comentario a los cuatro Evangelios*, eds. y trads. Luis María Jiménez Font y José Caballero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950-1954, t. I: *Evangelio de san Mateo*; t. II: *Evangelios de san Marcos y san Lucas*; t. III: *Evangelio de san Juan*.
- MALDONATI, Ioannis. *Opera varia theologica tribus tomis comprehensa*, Lutetiae Parisiorum, apud Andream Pralard, 1677.
- . *Traicté des anges et demons, du R. P. Maldonat Iesuiste*, Rouen, Jacques Besongne, 1616.
- . *Disputationum ac controversiarum decisarum circa septem Ecclesiae Sacramenta*, Lugduni, s/d, 1614.
- . *In quatuor Prophetas. Expositio Psalmi CIX. Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis*, Lugduni, Horatium Cardon, 1609.
- . *Summum Casuum conscientiae*, Lugduni, Haeredes Guilielmi Rovilii, 1604.
- . *Commentarii in quattuor evangelistas*, Mussiponti, ex typographia Stephani Mercatoris, 1596.
- MANDROU, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVIII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.
- MANETSCH, Scott M. *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford University Press, 2015 (2013).
- MANSFIELD, John H. "Comment on Holmes, «Jean Bodin: The Paradox of Sovereignty and the Privatization of Religion»", *Nomos. The American Society for Political and Legal Philosophy* 30 (1988), pp. 71-77.
- MAÑAS NÚÑEZ, Manuel. "Humanismo y teología en el tratado *De ratione theologiae docendae* de Juan Maldonado", *Revista de Estudios Extremeños* 71:1 (2015), pp. 209-234.
- MARCANO, J.B. *La oración de Cristo por los apóstoles (Juan 17, 17-19) según Maldonado*, tesis, Pontificia Università Gregoriana, 1942.

- MARMAL, Ippolito. *Benandanti-Balavants. Antropologia dello Sciamanesimo tra le Alpi e il Caucaso*, Raleigh, Lulu.com, 2016.
- MARRANZINI, Alaphridus. "De theologica methodo Maldonati", en *Atti del Congresso Internazionale tenuto dalla Pontificia Università Gregoriana in occasione del IV centenario della sua fondazione. Vol. I: Problemi scelti di teologia contemporanea. Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso 14-17 Ottobre 1953*, Roma, Universitatis Gregorianae, 1954, pp. 133-141.
- MARTIN, Christian. "Bodin's Reception of Johann Weyer in *De la démonomanie des sorciers*", en Howell A. Lloyd (ed.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, pp. 117-135.
- MARTIN, Eugène. *L'Université de Pont-à-Mousson (1572-1768)*, Paris, Berger-Levrault, 1891.
- MARTY-BADIOLA, Frédérique. *Le Pelerin de Lorete. Voeu à la glorieuse Vierge Marie Mere de Dieu, de Louys Richeome, chez Simon Millanges (1604). Édition annotée et commentée, précédée d'une étude littéraire et iconographique*, tesis, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2014.
- MARYKS, Robert Aleksander. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2010.
- MATUTE Y GAVIRIA, Justino. *Hijos de Sevilla señalados en santidad, letras, armas, artes o dignidad*, Sevilla, El Orden, 1887.
- MAUS DE ROLLEY, Thibaut. "La part du diable: Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique", *Tracés. Revue des Sciences humaines* 8 (2005), pp. 29-46.
- MAXWELL-STUART, P.G. *Satan: A Biography*, Stroud, Amberley Publishing, 2008.
- MCGOWAN, Margaret M. "Pierre de Lancre's *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*: the sabbat sensationalised", en Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literatura of Witchcraft*, London, Routledge-Kegan Paul, 1977, pp. 182-201.
- MCRAE, Kenneth D. "Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin", *Journal of the History of Ideas* 16:3 (1955), pp. 306-323.
- . *The Political Thought of Jean Bodin*, tesis, Harvard University, 1954.
- MELANI, Igor. *Il tribunale della storia. Leggere la Methodus di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2006.
- Mémoires pour servir a l'histoire du Père Broet et des origines de la Com-*

- pagnie de Jésus en France par un religieux du même Ordre, 1500-1564*, Le Puy, J.-M. Freyrier, 1885.
- MÉNAGE, Gilles. *Vitae Petri Aerodii, quaesitoris Andegavensis, et Guillelmi Menagii, advocati regii Andegavensis*, Paris, Christophe Journal, 1675.
- MESNARD, Pierre. *Etat présente des études bodiniennes*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1961.
- . “Vers un portrait de Jean Bodin”, en Jean Bodin, *Oeuvres philosophiques*, ed. y trad. Pierre Mesnard, Paris, PUF, 1951, pp. vii-xxi.
 - . “Jean Bodin a Toulouse”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 12:1 (1950), pp. 31-59.
 - . “Un rival heureux de Cujas et de Jean Bodin: Etienne Forcadet”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 67:1 (1950), pp. 440-458.
 - . “La pensée religieuse de Bodin”, *Revue du Seizième Siècle* 16 (1929), pp. 77-121.
- MEVRISSE, R.P. *Histoire de la naissance, du progrès et de la décadence de l’hérésie dans la ville de Metz & dans le pays Messin*, Metz, Jean Antoine, 1670.
- MICHAUD, Claude. “Finances et guerres de religion en France”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine* 28:4 (1981), pp. 572-596.
- MICHAUX, F. “Estienne Pasquier et les Jésuites”, *Révue d’histoire littéraire de la France* 33:1 (1926), pp. 87-97.
- MIGLIETTI, Sara. “«Al di là dell’autore d’un seul livre»: Cesare Vasoli lettore di Jean Bodin”, *Rinascimento* 54 (2014), pp. 133-145.
- . “«Le souverain remède». Letture machiavelliane della crisi in Francia (1573-1579)”, *Rinascimento* 53 (2013), pp. 73-110.
 - . “Introduzione”, en Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, ed. y trad. Sara Miglietti, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 5-63.
- MILIN, Gaël. *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident, xie-xxe siècle*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique-Université de Bretagne Occidentale, 1993.
- MONACI CASTAGNO, Adele (ed.). *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996.
- MONTAIGNE, Michel de. *Journal du Voyage en Italie, Par la Suisse & L’Allemagne en 1580 & 1581*, avec des notes par M. de Querlon, Paris, Le Jay Libraire, 1774.
- MONTER, William. *A Bewitched Duchy: Lorraine and its Dukes, 1477-1736*, Genève, Droz, 2007.

- . "Law, Medicine and the Acceptance of Witchcraft, 1560-1580", en William Monter (ed.), *European Witchcraft*, New York, Wiley, 1969, pp. 55-71.
- . "Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin", en Theodore K. Rabb y Jerrold F. Seigel (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Honor of E. H. Harbison*, Princeton University Press, 1969, pp. 371-389.
- MORA, George et al. (eds.). *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer, "De praestigiis daemonum"*, trad. John Shea, Binghamton, State University of New York Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1991.
- MOREAU-REIBEL, Jean. "Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites", *Humanisme et Renaissance* 2:4 (1935), pp. 422-440.
- MORINEAU, Michel. *Incroyables gazettes et fabuleux métaux. Les retours des trésors américains d'après les gazettes hollandaises (xvie-xviii siècle)*, Cambridge University Press-Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.
- MUCHEMBLED, Robert. *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, xve-xviii siècle*, Paris, Desclée, 1993.
- MUÑIZ-FRATICELLI, Victor M. "Jean Bodin", en Marc Bevir (ed.), *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles, Sage, 2010, pp. 126-129.
- NADAL OLLER, Jordi "La revolución de los precios españoles en el siglo xvi. Estado actual de la cuestión", *Hispania* 19:77 (1959), pp. 503-528.
- NAEF, Henri. "La jeunesse de Jean Bodin ou les conversions oubliées", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 8 (1946), pp. 137-155.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio. *Honor del gran Patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, En que se propone su vida, y la de su Discipulo el Apostol de las Indias S. Francisco Xavier. Con la milagrosa Historia del admirable padre Marcello Mastrilli, y las noticias de gran multitud de Hijos del mismo S. Ignacio*, Madrid, Maria de Quiñones, 1645.
- O'BRIEN, Denis P. "Bodin's Analysis of Inflation", *History of Political Economy* 32:2 (2000), pp. 267-292.
- OAKLEY, Francis. *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.
- OATES, Margaret. "Metamorfosis y licantropía en el Franco Condado, 1521-1643", en Michel Feher et al. (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 1990 (1989), vol. 1, pp. 315-379.
- OLDRIDGE, Darren. *Strange Histories. The Trial of the Pig, the Walking Dead,*

- and other Matters of Fact from the Medieval and Renaissance Worlds*, London, Routledge, 2007.
- OPPIANI, *De Venatione libri III*, Ioan. Bodino Andegavensi interprete, his accessit Commentarius varius & multiplex, eiusdem interpretis, Lutetiae, apud Michaëlem Vascosanum, 1555.
- OPITZ, Claudia. "Jean Bodin", en Stefan Jordan y Burkhard Mojsisch (eds.), *Philosophenlexikon*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2009, pp. 87-89.
- . *Das Universum des Jean Bodin. Staatsbildung, Macht und Geschlecht im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main-New York, Campus Verlag, 2006.
- ORIGÉNE. *Homélies sur Josué*, ed. y trad. Annie Jaubert, Paris, Cerf, 1960.
- OSLER, Margaret J. *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, 1994.
- PAGANINI, Gianni. "La «civil conversazione» nell'epoca delle guerre di religione: il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin", en Nicola Panichi (ed.), *L'antidoto di Mercurio. La "civil conversazione" tra Rinascimento ed età moderna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2013, pp. 13-42.
- . "De Jean Bodin a John Selden: il modello noachide della repubblica delle lettere", *Bruniana & Campanelliana* 9:1 (2003), pp. 87-107.
- PALLADIUS. *The Lausiac History*, ed. y trad. Robert T. Meyer, Mahwah, Paulist Press, 1964.
- PAMUK, Sevet. "The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies* 33:1 (2001), pp. 69-89.
- PANTIN, Isabelle. "Le *Colloquium heptaplomeres* et sa cosmologie. Le problème de la cohérence du texte", en Karl F. Faltenbacher (ed.), *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, pp. 185-207.
- PARSONS, Jotham. "Governing Sixteenth-Century France: The Monetary Reforms of 1577", *French Historical Studies* 26: 1 (2003), pp. 1-30.
- PASQUIER, Émile. "La famille de Jean Bodin (xvie siècle)", *Revue d'Histoire de l'Église de France* 19:85 (1933), p. 461.
- PASQUIER, Estienne. *Lettres historiques pour les années 1556-1594*, ed. D. Thickett, Genève, Droz, 1966.
- Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, ed. Cornelius Johannes Maria Joseph van Beek, Bonn, Peter Hanstein, 1938.
- MCPHEE, Peter Robespierre. *Una vida revolucionaria*, trad. Ricardo García Pérez, Barcelona, Península, 2012.

- PEARL, Jonathan L. "Maldonado, Juan (1534-1583)", en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-Clio, 2006, vol. III, pp. 710-711.
- . *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999.
 - . "Demons and Politics in France", *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 12:2 (1985), pp. 241-251.
- PÉLIGRY, Christian. "L'accueil réservé au livre espagnol par les traducteurs parisiens dans la première moitié du XVIII^e s. (1598-1661)", *Mélanges de la Casa de Velázquez* 11 (1975), pp. 164-176.
- PÉREZ DE GOYENA, Antonio. "Juan Maldonado", *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1910, vol. 9, disponible en <http://www.newadvent.org/cathen/09567a.htm>.
- PERREAUD, François. *Demonologie ou Traitté des demons et sorciers: De leur puissance & impuissance, ensemble L'antidemon de Mascon ou Histoire veritable de ce qu'un Demon à fait & dit, il y a quelques années, en la maison dudit Sr. Perreaud à Mascon*, Geneve, Pierre Aubert, 1653.
- PETITAT, André. "Un système de preuve empirico-métaphysique: Jean Bodin et la sorcellerie démoniaque", *Revue Européenne des Sciences Sociales* 30:93 (1992), pp. 39-78.
- . "L'écartèlement: Jean Bodin, les sorcières et la rationalisation du surnaturel", *Revue Européenne des Sciences Sociales* 30:93 (1992), pp. 79-101.
- PETRI LOMBARDI. *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata (Romae), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971.
- PICÓN PARRA, Roberto. "Juan Maldonado y Ordoñez de Villaquirán", en *Fundadores, primeros moradores y familias coloniales de Mérida (1558-1810)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1988, t. 2, pp. 11-44.
- PICOT, Georges. *Histoire des Etat-Généraux considérés au point de vue de leur influence sur le Gouvernement de la France de 1355 à 1614*, Paris, Hachette, 1872, t. II.
- PILLORGET, René. "L'ordre des Carmes et la France, du XII^e siècle à 1787", *Bulletin de la Société Historique de Compiègne* 34 (1995), pp. 19-39.
- PÓCS, Eva. *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest, Central European University Press, 1999.
- POPKIN, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1983 (1979).

- PONTHIEUX, A. "Quelques documents inédits sur Jean Bodin", *Revue du Seizième Siècle* 15 (1928), pp. 56-99.
- PRAT, Jean-Marie. *Maldonat et l'Université de Paris au xvie siècle*, Paris, Julien, Lanier & Cie, 1856.
- PRÉAUD, Maxime. "La *Démonomanie des sorciers*, fille de la République", en Jean Bodin. *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, Presses de l'Université d'Angers, 1985, vol. II, pp. 419-425.
- PRICOCO, Salvatore (ed.). *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.
- PRIEST, Hannah. *She-Wolf: A Cultural History of Female Werewolves*, Manchester University Press, 2015.
- QUAGLIONI, Diego. "Bodin, Jean", en Patrick Arabeyre, Jean-Louis Halpérin y Jacques Krynen (eds.), *Dictionnaire historique des juristes français, xiiie-xxe siècle*, Paris, PUF, 2007, pp. 92-94.
- . "Introduzione: La *Démonomanie* e i suoi lettori", en Michela Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999, pp. 3-34.
- QUAY, Paul M. "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran", *Theological Studies* 42 (1981), pp. 20-45.
- RADETTI, Giorgio. "Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin", *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 19 (1938), pp. 277-294.
- RAMBERTI, Rita. "Demoni, streghe e pace civile. Discussione sulla *Demonomania* di Jean Bodin, secondo una recente edizione", *Governare la Paura. Journal of interdisciplinary studies* (2008), pp. 8-9, disponible en <http://governarelapaura.unibo.it/article/view/2494>.
- REINHARDT, Klaus. *Bibelkommentare spanischer autoren (1500-1700). Tomo II (M-Z)*, Madrid, CSIC, 1999.
- REMER, Gary. "Dialogues of Toleration: Erasmus and Bodin", *The Review of Politics* 56:2 (1994), pp. 305-336.
- RIBEIRO DE BARROS, Alberto. "Bodin et le projet d'un science du droit, La *Juris universi distributio*", *Nouvelle Revue du xvie Siècle* 21:2 (2003), pp. 57-70.
- RICHART, Antoine. *Mémoires sur la Ligue dans le Laonnois*, Laon-Paris, Société Académique de Laon-Didron-Neveux, 1869.
- RICHEOME, Louys. *L'immortalité de l'âme, Déclarée avec raisons naturelles tesmoins humains et diuns pour la Foy Catholique contre les Athées et Libertins*, Paris, Sebastian Cramoisy, 1621.
- RIGOLO, François. "Le rire de Montaigne. À propos des séquences comi-

- ques du *Journal de Voyage*”, en Dominique Bertrand (ed.), *Le rire des voyageurs (xvie-xviiie siècles)*, Clermont-Ferrand, Presses de l’Université Blaise Pascal, 2007, pp. 169-181.
- RIVERA, A. “Doctrina y culto mariano en la polémica de Juan de Maldonado S.J. con los Reformadores”, en *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. xvi (pars altera). Collana Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Zaragoza, 1979*, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1984, vol. 5, pp. 53-65.
- . “La Virgen en los comentarios evangélicos del P. Juan de Maldonado S.J.”, *Estudios Marianos* 24 (1963), pp. 201-229.
- ROBERTS, Gareth. “The Bodies of Demons”, en Darryl Grantley y Nina Taunton (eds.), *The Body in Late Medieval and Early Modern Culture*, Aldershot, Ashgate. 2000, pp. 131-141.
- ROSE, Paul Lawrence. *Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Genève, Droz, 1980.
- . “The Politique and the Prophet: Bodin and the Catholic League, 1589-1594”, *The Historical Journal* 21:4 (1978), pp. 783-808.
- . “Bodin and the Bourbon Succession to the French Throne, 1583-1594”, *The Sixteenth Century Journal* 9:2 (1978), pp. 75-98.
- . “Two Problems of Bodin’s Religious Biography: The Letter to Jean Bautru des Matras and the Imprisonment of 1569”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 38:3 (1976), pp. 459-465.
- ROUSSINEAU, Gilles. “Peur et répression du mal dans la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin”, en *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers*, Presses de l’Université d’Angers, 1985, pp. 411-418.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1994 (1981).
- SAILOT, Jacques. “Jean Bodin, sa famille, ses origines”, en *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers*, Presses de l’Université d’Angers, 1985, vol. I, pp. 110-117.
- SALTET, Louis. “Les leçons d’ouverture de Maldonat à Paris (1565-1576)”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 24:1-2 (1923), pp. 327-347.
- SASU, Voichita-Maria. “Jean Bodin: hantise du satanisme”, en Gabriel-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L’œuvre de Jean Bodin*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 431-445.
- SAUZET, Robert. *Au grand siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au xviiie siècle*, Paris, Perrin, 2007.

- SCHMITT, Paul. *La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)*, Paris, Beauchesne, 1985.
- SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild. "Demonologies", en Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, 2013, pp. 69-83.
- . *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999 (1995).
- SCHULTE, Rolf. *Man as Witch: Male Witches in Central Europe*, trad. Linda Froome-Döring, Houndmills, Palgrave, 2009.
- SCHÜZ, Jonathan. "Bodin's *Démonomanie* in the German Vernacular", en Howell A. Lloyd (ed.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, pp. 237-256.
- SCIACCA, Enzo. *Principati e repubbliche: Machiavelli, politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze, Toscana, 2005.
- SCLARAFERT, Clément. "Montaigne et Maldonat", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 52 (1951), pp. 65-93, 129-146.
- SCONDUTO, Leslie A. *Metamorphoses of the Werewolf: A Literary Study from Antiquity Through the Renaissance*, Jefferson, Macfarland and Co., 2009.
- SCOT, Reginald. *The Discoverie of Witchcraft*, ed. Brisley Nicholson, London, Elliot Stock, 1886.
- SEALY, Robert J. *The Palace Academy of Henry III*, Genève, Droz, 1981.
- SÉE, Henri. "La philosophie de l'histoire de Jean Bodin", *Revue Historique* 175:3 (1935), pp. 497-505.
- SHIMIZU, Junko. *Conflict of Loyalties: Politics and Religion in the Career of Gaspard de Coligny, Admiral of France, 1519-1572*, Genève, Droz, 1970.
- SIMIZ, Stefano. *Prédications et prédicateurs en ville, xvi^e-xviii^e siècles*, Nancy, Presses Universitaires de Septentrion, 2015.
- SIMON, Richard. *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pieces critiques, Dont la plûpart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que très-difficilement*, Amsterdam, Jean Louis de Lormes, 1708.
- . *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis les commencement du Christianisme jusques à nôtre tems*, Rotterdam, Reinier Leers, 1693.
- SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II: La Reforma*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1980 (1978).
- SOUTHWELL, Nathaniel, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, opus inchoatum a R. P. Petro Ribadaneira, continuatum a R. P. Philippo Alegambe*,

- recognitum & productum ad annum Iubilaei m.dc.lxxv a Nathanaele Sotuello*, Roma, Ex Typographia Iacobi Antonii de Lazzaris Varesii, 1676.
- STEGMAN, André (ed.). *Édits des guerres de religion*, Paris, Vrin, 1979.
- STEPHENS, Walter. "Strategies of Interspecies Communication, 1100-1200", en Joad Raymond (ed.), *Conversations with Angeles: Essays Towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 25-48.
- . *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, The University of Chicago Press, 2002.
- STROEHLIN, E. "Maldonat (Jean)", en F. Lichtenberger (ed.), *Encyclopédie des Sciences Religieuses. Tome VIII: Lasco-Mathésius*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp. 600-601.
- SUAREZ-NANI, Tiziana. "Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus", en Isabel Iribarren y Martin Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 89-111.
- . *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002.
- SUGGI, Andrea. "Jean Bodin filosofo del Rinascimento. Rassegna degli studi", *Rinascimento* 54 (2014), pp. 1-34.
- . "Educazione umanistica e pace religiosa nella «Oratio de instituenda in Republica juventute» di Jean Bodin", *Bruniana & Campanelliana* 13:2 (2007), pp. 521-535.
- . "Una nota su religione e politica in Bodin: tra il *Paradoxon* e la *Lettre de Monsieur Bodin*", *Rinascimento* 47 (2007), pp. 347-365.
- . "Introduzione", en Jean Bodin, *Demonomania de gli stregoni*, trad. Ercole Cato, ed. Andrea Suggi, Roma, Storia e Letteratura, 2006, pp. vii-lxvii.
- . *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- SULPICE SÉVÈRE. *Vie de Saint Martin*, t. I, ed. y trad. Jacques Fontaine, Paris, Cerf, 2004.
- SUTHERLAND, Nicola-Mary. *The Huguenot Struggle for Recognition*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- TAVARD, Georges (con la colaboración de André Caquot y Johann Michel). *Los ángeles*, trad. Manuel Pozo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973 (1968).
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. "Maldonado, Juan", en Charles E. O'Neill,

- S.I. y Joaquín María Domínguez, S.I. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático. Vol. III: Infante de Santiago-Piatkiewicz*, Roma, Institutum Historicum S.I.-Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 2484-2485.
- . “La nueva educación humanística: Juan Maldonado”, en Buenaventura Delgado Criado (ed.), *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Ediciones Santa María-Morata, 1993, vol. 2, pp. 151-156.
 - . *La Inmaculada Concepción en la controversia del padre Maldonado con la Sorbona*, Vitoria, Ed. del Seminario, 1958.
 - . “Metodología teológica de Maldonado”, *Scriptorium victoriense* 1:2 (1954), pp. 183-255.
 - . “El argumento de los Padres y la Inmaculada Concepción según el P. Maldonado SJ”, *Revista de Estudios Teológicos* 14 (1954), pp. 3-40.
- TERESA DE JESÚS. *Libro de la vida*, ed. Dámaso Chicharro, Barcelona, Altaya, 1995.
- The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto*, ed. Benedicta Ward, trad. Norman Russell, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1981.
- The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, ed. y trad. Benedicta Ward, Trappist (KY), Cistercian Publications, 1984.
- THOMPSON, James W. *The Wars of Religion in France, 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici, Philip II*, New York, Frederick Ungar, 1958 (1909).
- TIZZIANI, Manuel. “Dos iglesias para un reino. La Exhortación, el Conseil y el origen de la estrategia de los politiques”, *La Razón Histórica. Revista hispanoamericana de historia de las ideas* 35 (2017), pp. 197-225.
- . *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*, tesis, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, eds. y trans. Santiago Ramírez, Raimundo Suárez y Francisco Muñiz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, t. III.
- . *Scriptum super Libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, ed. R.P. Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1929.
- TORTAJADA, Ramón. “M. de Malestroit et la théorie quantitative de la monnaie”, *Revue Économique* 38:4 (1987), pp. 853-876.
- TREVOR-ROPER, Hugh R. *The European Witch-Craze of the Sixteenth*

- and Seventeenth Centuries and other Essays*, New York, Harper and Row, 1969,
- TUILLIER, André. "Les Origines du Collège Louis-le-Grand et de ses bibliothèques (suite et fin). Les Bibliothèques du Collège", *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne* 6 (1985), pp. 31-45.
- TURCHETTI, Mario. "Jean Bodin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2015, p. 15, disponibile en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bodin>.
- . "Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l'absolutisme", en Adriano Prosperi, Pierangelo Schiera y Gabriella Zarri (eds.), *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 437-455.
 - . "Une question mal posée: l'origine et l'identité des Politiques au temps des Guerres de Religion", en Thierry Wanegffelen (ed.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes: politique et religion face aux Églises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 357-390.
 - . "Middle Parties in France during the Wars of Religion", en Philip Benedict, Guido Marnet, Henk van Nierop y Marc Venard (eds.), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585. Proceedings of the colloquium, Amsterdam, 29-31 octobre 1997*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999, pp. 165-184.
 - . "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth and Seventeenth Century France", *Sixteenth Century Journal* 22:1 (1991), pp. 15-25.
- ULPH, Owen. "Jean Bodin and the Estates-General of 1576", *Journal of Modern History* 19:4 (1947), pp. 289-296.
- VALENTE, Michela. "The Works of Bodin under the Lens of Roman Theologians and Inquisitors", en Howell A. Lloyd (ed.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, pp. 219-235.
- . *Johann Wier. Agli albore della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Leo S. Olshki, 2003.
 - . *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999.
- VAN DER LUGT, Maaike. *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- VANDENBROUCKE, François. "Démon", en *Dictionnaire de spiritualité scétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1967, tome III, p. 167.
- VASOLI, Cesare. "Il tema dell'assoluta potenza divina nell'*Universae naturae*

- theatrum* di Jean Bodin”, en Guido Canziani, Miguel Angel Granada e Yves-Charles Zarka (eds.), *Potentia Dei: l’omnipotenza nel pensiero del secolo XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 77-92.
- . *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2008.
- VASSBERG, David E. *Tierra y sociedad en Castilla. Señores, “poderosos” y campesinos en la España del siglo XVI*, trads. José Vicuña y Marian Ortuño, Barcelona, Crítica, 1986 (1984).
- VEENSTRA, Jan R. “The Ever-Changing Nature of the Beast. Cultural Change, Lycanthropy and the Question of Substantial Transformation (from Petronius to del Río)”, en Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Lovaina, Peeters, 2002, pp. 133-166.
- VENARD, Marc. “Jean Bodin et les sorciers. La *Démonomanie* este-elle une aberration dans l’œuvre de Jean Bodin?”, en Gabrie-André Pérouse, Nicole Dockès-Lallement y Jean-Michel Servet (eds.), *L’œuvre de Jean Bodin*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 447-458.
- VILAR, Pierre. *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*, trad. Armando Sáez Buesa y Juana Sabater Borrel (revisada por Jordi Nadal Oller), Barcelona, Ariel, 1982 (1969).
- WAGNER, R. Léon. “Le vocabulaire magique de Jean Bodin dans la *Démonomanie des sorciers*”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 10 (1948), pp. 95-123.
- WAITE, Gary K. *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2003.
- WALKER BYNUM, Caroline. *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2005.
- WEISS, Nathaniel. “Huguenots emprisonnés à la Conciergerie du Palais à Paris en mars 1569 (Jean Bodin, Toussaint Berchet, Jacaues Budé, etc.)”, *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* 72:2 (1923), pp. 86-97.
- . *La Chambre ardente. Étude sur la liberté de conscience en France sous François Ier et Henri II, (1540-1550). Suivie d’environ 5000 arrêts inédits, rendus par la Parlement de Paris de mai 1547 à mars 1550*, Paris, Librairie Fischbacher, 1889.
- WILBY, Emma. *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark*

- Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*, Brighton, Sussex Academic Press, 2011.
- WILSON, John F. "Royal Monarchy: «Absolute» Sovereignty in Jean Bodin's Six Books of the Republic", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 35:3 (2008), pp. 241-264.
- WOLFE, Martin. "Jean Bodin on Taxes: The Sovereignty-Taxes Paradox", *Political Science Quarterly* 83:2 (1968), pp. 268-284.
- WOOD, James B. *The King's Army: Warfare, Soldiers and Society during the Wars of Religion in France, 1562-1576*, Cambridge University Press, 1996.
- WOOTON, David. "Pseudo-Bodin's *Colloquium heptaplomeres* and Bodin's *Démonomanie*", en Karl F. Faltenbacher (ed.), *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 175-204.
- YUN, Bartolomé. *Marte contra Minerva. El precio del Imperio español, c. 1450-1600*, Barcelona, Crítica, 2004.
- ZABEL, Gary. "Witchcraft and the Occult, 1400-1700. Jean Bodin (1529-1596)", p. 4, disponible en http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Phil%20281b/Philosophy%20of%20Magic/Arcana/Witchcraft%20and%20Grimoires/Bodin.html.
- ZACCARIA, Francesco Antonio. *Iter litterarium per Italiam ab anno MDCCLIII ad annum MDCCLVII*, Venetiis, Sebastianus Coleti, 1762.
- ZECCHINI, Giuseppe y Alessandro GALIMBERTI (eds.). *Storici antichi e storici moderni nella Methodus di Jean Bodin*, Milano, Vita e Pensiero, 2012.